Pamph
Relig.
Theol.
L.

Zur Geschichte der Christlichen Heilsgewißheit

von Augustin bis zur Hochscholastik

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
mit Genehmigung der hochwürdigen und weit-
berühmten theologischen Fakultät zu Uppsala

vorgelegt von

Gustaf Ljunggren
Licentiat der Theologie
Göteb. Nat. Uppsala

LIBRARY
JAN 12 1922
UNIVERSITY OF TORONTO

Uppsala 1920

Die Verteidigung findet am 1920 um 10 Uhr Vorm.
im Hörsaal statt.

3 1761 09621530 6

Zur Geschichte der
Christlichen Heilsgewißheit

von Augustin bis zur Hochscholastik

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
mit Genehmigung der hochwürdigen und weit-
berühmten theologischen Fakultät zu Uppsala

vorgelegt von

Gustaf Ljunggren
Licentiat der Theologie
Göteb. Nat. Uppsala

Uppsala 1920

Die Verteidigung findet am 1920 um 10 Uhr Vorm.
im Hörsaal statt.

Die im Buchhandel käufliche Ausgabe des Werkes ist im Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienen.

Gedruckt bei Hubert & Co. G. m. b. H. in Göttingen.

Vorwort.

In dogmatischen Darstellungen pflegt man einen Unterschied zwischen den beiden Begriffen Glaubensgewißheit und Heilsgewißheit zu machen. Jene, bisweilen auch Wahrheitsgewißheit genannt, wird dann mit derjenigen Seite unseres Wesens in Zusammenhang gebracht, die nach der Wahrheit und Wirklichkeit einer transzendenten Welt fragt. Diese bezieht sich dagegen auf die praktische Veranlagung bei uns, die das nach seiner Wahrheit Festgestellte sich persönlich zueigen zu machen verlangt. Aber sofern der christliche Glaubensinhalt Gnade und Heil bedeutet, ist es nie möglich, ihn zu ergreifen, ohne daß diese beiden Arten der Aneignung gleichzeitig stattfinden. Der Wahrheitssinn kann zur Erfassung der Gnade nicht vordringen, wenn er von dem praktischen Interesse isoliert ist, ebenso wenig wie die praktische Aneignung unabhängig von dem Wahrheitsgesichtspunkte vorgehen kann. Sobald die Gnade persönlich gefaßt wird, affiziert sie die ganze Persönlichkeit. Deshalb kann man eigentlich nur in abstracto zwischen den beiden Arten von Gewißheit unterscheiden.

Nichts destoweniger ist es von großer Wichtigkeit, die obengenannte Distinktion zu machen. Denn erst dadurch kann man die Gnadenaneignung psychologisch wirkungskräftig und wahr darlegen. Die Richtigkeit dieser Unterscheidung wird auch von der Dogmengeschichte in vollem Maß bekräftigt. Da treten diese Motive nicht nur in verschiedenen Zeiten mit verschiedener Stärke auf (wie es auch bei verschiedenen Individualitäten der Fall ist), sondern ihr gegenseitiges Verhältnis wird auch in einer wechselnden Weise aufgefaßt, deren Feststellung sowohl dem Systematiker wie dem Historiker großes Interesse bietet.

Während die Frage der Glaubensgewißheit in den verschiedenen Epochen der Dogmengeschichte verhältnismäßig genau untersucht und klargelegt worden ist — sowohl in den dogmengeschichtlichen Hand-

büchern wie in monographischen Arbeiten, vor allem in K. Heims Schrift: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, — steht es mit dem Problem der Heilsgewißheit ganz anders. Speziell über diese Frage handelt m. W. keine monographische Darstellung, und was in den geläufigen Gesamtdarstellungen der Dogmengeschichte darüber vorkommt, beschränkt sich eigentlich auf gelegentliche Andeutungen. Zwar begegnen wir bei Seeberg besonderen Ausführungen darüber (Dg. II 482f. III 430ff.); aber ganz natürlich sind bloß Konturen angegeben, die zu einer genaueren Untersuchung einladen.

Zu der ganz allgemeinen Bedeutung, die dieses Problem als ein Zentralproblem der Frömmigkeit besitzt, kommt noch der besonders wichtige Umstand hinzu, daß die Frage nach Heilsgewißheit bei der lutherschen Reformation so dominierend in den Vordergrund tritt. Das dogmengeschichtliche Hauptwort der Heilsgewißheit, fiducia, ist hier auf einen viel zentraleren Platz als vorher gerückt und hat den Glaubensbegriff mit neuem Inhalt gefüllt. Um die Genesis und Wesensart der evangelischen Frömmigkeit in Lutherscher Prägung zu verstehen, ist es deshalb unumgänglich, den von der früheren Entwicklung eigenartig ausgebildeten Gedanken über die fiducia und dem damit zusammenhängenden Motiv- und Begriffskomplex eine eingehende Untersuchung zu widmen. Das zeigen nicht am wenigsten die großen katholischen Luther-Werke Denifles und Grisars, die beide die neue Empfindungsweise Luthers hinsichtlich der Heilsgewißheit als einen springenden Punkt beim Bruche mit Rom darstellen. Die lutherische dogmengeschichtliche Forschung scheint mir wirklich eine genauere Orientierung in diesem Problem nötig zu haben.

Nach einer solchen Feststellung der Aufgabe nahm ich bei dieser Untersuchung zunächst in der mittelalterlichen Scholastik meinen Ausgangspunkt. Bald wurde mir aber die Notwendigkeit klar, weiter nach rückwärts in der Geschichte fortzuschreiten. Es erwies sich als nötig, die Lage des Problemes bei Augustin mit in Betracht zu ziehen, und zwar aus einem doppelten Grund. Zuerst weil die ganze mittelalterliche Entwicklung der Theologie und Frömmigkeit positiv oder negativ an Augustin anknüpft, weiter zufolge dem großen direkten Einfluß, den Augustin auf Luther geübt hat. Es ist aber nicht meine Absicht gewesen, eine erschöpfende historische Darstellung von der ganzen inbetracht kommenden Entwicklung in allen ihren Phasen zu geben. Vielmehr habe ich es für zweck-

mäßiger gehalten, auf zwei Abschnitte der Entwicklung, die mir für die Fassung des Problemes grundlegend erschienen, auf die Frömmigkeit Augustins und die der Hochscholastik, das Hauptgewicht zu legen. Während Augustin einer evangelischen Auffassung an diesem Punkte sehr nahe kommt, stellt die Hochscholastik den klar unterevangelischen Standpunkt dar, der in der Hauptsache noch von der heutigen katholischen Kirche vertreten wird. Ob es mir vergönnt sein wird, meinen ursprünglichen Plan zu vollführen und die Untersuchung bis auf Luther zu verfolgen, wird die Zukunft ausweisen.

Vielleicht wird die Darstellung von Augustins Gedanken dem Leser verhältniswäßig breit vorkommen. Die Ausführlichkeit hängt aber mit der Tatsache zusammen, daß man sich hier, wo so wenig Stoff von begriffsmäßiger Prägung über unsere Frage vorliegt, mit einem weit größeren Zitatenmaterial, als sonst nötig wäre, auseinandersetzen muß. Und eine These über einen so umstrittenen Geist wie Augustin nur unter Stellenhinweisen vorzuführen, schien mir nicht zweckmäßig. — Diese Abhandlung habe ich teils schwedisch geschrieben und danach übersetzen lassen, teils direkt in deutscher Sprache verfaßt. Sicher vorkommende sprachliche Unreinheiten mögen deshalb entschuldigt werden. Auch für gewisse orthographische Versehen im lateinischen Text bitte ich um Nachsicht.

Die Arbeit, die nun fertig vorliegt, hat, zu wiederholten Malen unterbrochen, mich schon mehrere Jahre beschäftigt. Mein Interesse für diesen Abschnitt der Dogmengeschichte wurde zunächst durch meinen hoch verehrten Lehrer, damaligen Professor der Universitäten Uppsala und Leipzig, jetzigen Erzbischof Nathan Söderblom geweckt, durch dessen Vermittlung ich bei dem vorzüglichen Kenner der religiösen Ideenwelt des Mittelalters, Prof. D. Reinh. Seeberg in Berlin, empfohlen wurde. Ergiebigen mündlichen Gesprächen ebenso wie den obenerwähnten Ausführungen seiner Dogmengeschichte über das hier behandelte Problem verdanke ich die spezielle Einrichtung meiner späteren Studien. Auch nachher hat mir Prof. Seeberg stets mit entgegenkommendem Interesse und mit wirksamer Hilfe beigestanden, u. a. durch Auswirken von Bücherausleihen in deutschen Bibliotheken während des Krieges. Für anregenden Unterricht und wertvollen Gedankenaustausch, nicht weniger als für immer bewiesenes

persönliches Wohlwollen bin ich meinem verehrten Lehrer, Prof. N. J. Göransson, vielen Dank schuldig. Dasselbe gilt auch dem früheren Professor, jetzigen Bischof E. Billing, dessen hoch geschätzter Universitätswirksamkeit ich auch hinsichtlich dieser Arbeit viel schulde. Diesen allen sowohl als den vielen Anderen, die mir während meiner Studienzeit in verschiedenen Hinsichten Hilfe und Stütze gewesen sind, bitte ich beim Vorlegen dieser Arbeit meinen ehrerbietigen und herzlichen Dank sagen zu dürfen.

Danmark bei Uppsala im September 1920.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	3*
I. Auguſtinus	1–156
Einleitung	1
Kap. 1. Fides — spes — caritas	4
Kap. 2. Reale und ideelle Momente der Heilszueignung	37
Kap. 3. Die Grundſtimmung der Frömmigkeit. Die Gewißheit	70
Kap. 4. Die Grundlagen der Gewißheit	99
Kap. 5. Spes (fiducia) — timor	126
II. Von Auguſtin zur Hochſcholaſtik	157–173
Gregor der Große S. 157. – Anſelm, Hugo, Petrus Lombardus S. 160. – Bernhard S. 165.	
III. Die ältere Franziskaner-Schule	174–279
Kap. 1. Fides — spes — caritas	174
Kap. 2. Die Hoffnung	187
Kap. 3. Gratia und merita	220
Kap. 4. Art und Begründung der Gewißheit	258
Kap. 5. Die Gewißheit der Hoffnung im Lichte des Prädeſtinationsgedankens	269
IV. Die ariſtoteliſchen Dominikaner der Hochſcholaſtik	280–326
A. Albertus Magnus	280
B. Thomas ab Aquino	286
Kap. 1. Allgemeine Eigentümlichkeiten der theologiſchen Konzeption des Thomas	286
Kap. 2. Certitudo salutis	300
Ergebnis	324
Zitierte Literatur	327
Druckfehler	8*

Druckfehler.

S. 245 letzte Zeile lies: et latet (statt latet).
S. 285, Anm. lies: sacerdote . . . Per (statt sacerdote. Per)

I. Auguſtinus.

Einleitung. Wie es ſich in der auguſtiniſchen Frömmigkeit mit der Frage der Heilsgewißheit verhält, iſt ein Problem, das im Verhältnis zu dem Umfange der Auguſtinus-Literatur merkwürdig wenig beachtet worden iſt. Dabei fällt auf, daß, wenn es überhaupt beſprochen wird, die Antworten ſehr verſchieden ausfallen. Faſſen wir die moderne proteſtantiſche Dogmengeſchichte ins Auge, ſo iſt es eigentlich nur Gottſchick (in ſeiner Studie: Auguſtins Anſchauung von den Erlöſerwirkungen Chriſti, ZThK. 1901), der dieſer Frage eine eingehendere Unterſuchung gewidmet hat. Was ſonſt begegnet, ſind oft mehr Schlüſſe aus der vorgeführten Grundauffaſſung von Auguſtin, als durch primäres Material geſtützte Darſtellungen des Problems. Natürlich iſt es unmöglich — und dem trägt auch die kommende Unterſuchung Rechnung — dieſes Problem für ſich allein zu behandeln, aber es muß hervorgehoben werden, daß wir hier vor einem ſo zentralen Punkt in der Frömmigkeit ſtehen, daß er bei der grundlegenden Auguſtinus-Interpretation eine primär ausſchlaggebende Stellung beanſpruchen kann. Bei Auguſtin iſt eine durchaus einheitliche Linie nicht zu konſtruieren. Aber eine Linie muß als die ausſchlaggebende erfaßt werden, wo ſeine genuine Frömmigkeit zu finden iſt, der ſich das Übrige als fremde Zuſätze anfügt.

Sehen wir jetzt die Ausführungen an, die ſich bisher über die Frage der Heilsgewißheit vorfinden, ſo fällt wieder auf, wie verſchieden die Antworten lauten. Man kann z. B. Gottſchick mit Dorner (Auguſtinus, 1873) vergleichen, um zwei Gegenpole inbezug auf das Verſtändnis Auguſtins vor ſich zu haben. Während Dorner faſt ausſchließlich den Ton auf vulgär-katholiſche und beſonders neuplatoniſche Einflüſſe bei Auguſtin legt, die auf die religiöſe Konzeption Auguſtins deſtruierend gewirkt haben ſollen, zeichnet ihn Gottſchick im Gegenſatz gerade gegen die Dornerſche

Auguſtinus-Interpretation mit ſtärkſter Hervorhebung der bibliſchen bezw. pauliniſchen Einſchläge ſeiner Theologie und Frömmigkeit. Im Anſchluß hieran betont Gottſchick für Auguſtin eine beinahe evangeliſche Grundauffaſſung inbezug auf die Heilsgewißheit, während Dorner dem Auguſtin jede Art von Heilsgewißheit im eigentlichen Sinn abſpricht[1]). Nach Dorner hat die ſtarke Abhängigkeit Auguſtins vom Neuplatonismus ihn daran gehindert, ſich ein perſönliches Verhältnis zwiſchen Gott und Menſch zu denken. Die religiöſe Verbindung wird durch die unperſönlich gefaßte caritas vermittelt. Die Seligkeit der Gemeinſchaft mit Gott wird nach dieſer Auffaſſung nur durch die Liebe erreicht. Wenn nun Auguſtin auch behauptet, daß Gott dieſe Liebe in uns wirke, ſo kann dieſe Theorie dem praktiſchen Bewußtſein doch nicht genügen, da ein jeder ſich ſündig weiß und doch von ſeiner Liebe die Seligkeit abhängen ſoll, Heilsgewißheit für ihn alſo nicht vorhanden iſt (a. a. O. S. 206). Obgleich nicht ſo ohne alle Kautelen gehen die meiſten Urteile in derſelben Richtung wie das Dornerſche. Dieckhoff gibt mit Ausgangspunkt von der Prädeſtinationslehre Auguſtins eine ähnliche Antwort auf unſere Frage: „Es folgt von ſelbſt, daß in dieſem Syſtem die Glaubensgewißheit, zu den erlöſten Kindern Gottes zu gehören, und damit das innerſte Weſen des wahren evangeliſchen Glaubens keinen Platz hat“ (Auguſtins Lehre von der Gnade, ThZ. 1860, S. 110). In Übereinſtimmung hiermit iſt nach D. der Glaube bei Auguſtin nicht wie für Luther ein religiöſes Empfangsorgan, ſondern behält ſtets den Charakter einer fides orans, petens uſw., deren letztes Objekt, die Gnade der Perſeveration, dem Menſchen immer ungewiß bleibt. Auch kommt der Gedanke an perſönlich erlebte Sündenvergebung nicht zu ſeinem Rechte. Ähnlich wie Dorner und Dieckhoff urteilt Reuter in ſeinen berühmten „Auguſtiniſchen Studien“ (S. 82ff.). Auch Harnack bemerkt im Zuſammenhang mit Auguſtins Lehre von der prädeſtinierenden Gnade: „Aber niemand kann nach Auguſtin darüber gewiß ſein, daß er dieſe Gnade beſitzt. Alſo hat Auguſtin bei allem Schrecken über die Sünde den Schrecken der Ungewißheit des Heils doch nicht erfahren“ (Dg. III S. 208, Anm. 4). Und Seite 217 heißt es: „Der religiöſe Anſatz im Syſtem, daß das Entſcheidende das adhaerere Deo, reſp. non adhaerere Deo iſt, erhält im Fortgang eine Wendung, nach welcher vielmehr der ſittliche

[1]) A. a. O. 229–31.

Habitus das Entscheidende ist. (Der Wille — freilich der befreite — ist eine causa efficiens der Gerechtigkeit.) Damit ist die Bedeutung der Sündenvergebung, des neuen Grundverhältnisses zu Gott, und der Glaubensgewißheit verkannt. Jene wird zu einem Initiationsakt, das Verhältnis wird ein vorläufiges, und die Glaubensgewißheit, die nach der Prädistinationslehre nicht aufkommen darf, geht in der Vorstellung eines im Diesseits nie oder fast nie abgeschlossenen Sanktifikationsprozesses unter, dem im Jenseits verschiedene Grade der Seligkeit entsprechen."

Bei Loofs ist das Urteil nicht so kategorisch, insofern als er auch Einschläge einer mehr biblisch orientierten Frömmigkeit hervorhebt, die Heilsgewißheit und Kindesbewußtsein einschließt. „Im Zusammenhange dieser Gedanken erreicht Augustin durch das, was er über die Hoffnung sagt, die Vorstellung der Gewißheit des zukünftigen Heiles — — —, und die Gewißheit des gegenwärtigen Gnadenstandes ist ihm nicht unbekannt" (Dg. S. 399f., 401). Und zumal Scheel, der doch so konsequent eine neuplatonische Konstruktion von Augustin durchgeführt hat, gibt in § 24 seiner Augustinus-Monographie (Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk 1901) eine Darstellung der Ansätze einer subjektiv-praktischen Auffassung der Erlösung durch Christum, die sich bei Augustin finden und die auch Gedanken evangelischen Gehaltes und evangelischer Tragweite einschließen. Weiter aber als zur Anerkennung solcher Ansätze will er nicht gehen, der Hauptstrom der augustinischen Frömmigkeit verläuft nach Scheel in durch die neuplatonische Abhängigkeit angewiesenen Bahnen.

Daß Gottschick trotz nicht zu leugnender Einseitigkeiten in seiner gleichzeitig mit der Arbeit Scheels erschienenen Augustinus-Monographie Gesichtspunkte von dauerndem Werte in die Diskussion eingeführt hat, wird jedem klar werden, der sich mit Augustin näher beschäftigen will (vgl. auch Kattenbuschs Rezension in ThZ. 1903).

Unter Anerkennung dessen (Dg. II 483, Anm.) hat z. B. auch Seeberg sein Urteil in der ersten Auflage (I 281) von der Heilsgewißheit bei Augustin geändert und schreibt jetzt: „Der sittliche Ernst der Demut und die positive Furcht der Liebe ist also bei Augustin die der Prädestination korrelate Lebensstimmung, nimmt man die Erfahrung der Sündenvergebung hinzu, so wird das übliche Urteil, durch die Prädestination habe Augustin die Heilsgewißheit zerstört, sehr erheblich einzuschränken zu sein. Nicht vom Boden

der Prädestination aus ist m. E. die vorhandene Differenz zwischen der augustinischen und der evangelischen Heilsgewißheit zu erklären, sondern aus dem eigentümlich schwankenden und schwebenden Glaubensbegriff Augustins" (Dg. II 483).

Bei diesen ganz auseinandergehenden Beurteilungen unseres Problems wird es ein erhöhtes Interesse bieten, die Frage noch einmal zu untersuchen.

Kap. 1.

Fides — spes — caritas.

Wenn Augustinus in seinem Enchiridion ad Laurentum eine kurzgefaßte Antwort über Wesen und Inhalt der Religion geben will, wählt er die paulinische Dreiheit: fides, spes, caritas. In ihr kann nach Augustinus alles, was zur Gottesverehrung gehört, am besten zusammengefaßt werden (Kap. 3 und 5). Wollen wir daher die Stellung des Gewißheitsproblems bei Augustinus begreifen, so bietet sich uns kein passenderer Ausgangspunkt dar als eine Analyse dieser Begriffe in ihrem inneren Zusammenhang. Hierbei ist der wesentlichste Faktor die Art der inneren Verknüpfung der religiösen und ethischen Momente. Art und Charakter der Heilsgewißheit werden verschieden, je nachdem das Religiöse oder das Ethische als für das Gottesverhältnis entscheidend erscheint. Und fides, spes und caritas sind nicht allein bei Augustinus, sondern die ganze Geschichte christlicher Frömmigkeit hindurch das beste Schema für eine Darstellung des religiösen Grundtypus.

Wenn wir die Stellung der altlateinischen Kirche zur Heilsgewißheit betrachten und nach der Grundstimmung fragen, die ihre Religiosität beherrschte, so können wir sie am besten mit Harnack charakterisieren als ein stetes Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, eine beängstigende Ungewißheit, nicht genug getan zu haben, um in dem bald einbrechenden gerechten Gerichte bestehen zu können. Es ist die Grundstimmung der Gesetzesreligion, die ihr religiöses Leben beherrscht. Lex und meritum waren für diese Frömmigkeit die entscheidenden Begriffe. Der Gedanke an die richtende justitia Gottes hatte die Idee der Gnade so mit seinem Inhalt erfüllt, daß diese alle Selbständigkeit verloren hatte und nur als diejenige Seite

der Gerechtigkeit Gottes hervortrat, kraft welcher die merita des Menschen ihren Lohn bekommen. Die Intensität der hieraus fließenden Frömmigkeit wurde durch die enthusiastische Stimmung noch erhöht, die im Westen viel länger als im Osten ihren Einfluß behielt. Was den Orient betrifft, so war dort allerdings dem Enthusiasmus ein weit stärkeres Interesse für mystische Kontemplation gefolgt, als es im Westen der Fall war[1]). Aber der Moralismus der religiösen Grundauffassung ist dadurch kaum geschwächt und noch weniger gebrochen worden. Zwar wird ein neuer Zug in die Frömmigkeit eingefügt, indem die Mystik Stunden seliger Entrückung und Versenkung in das Göttliche gestattet. Aber diese Erfahrungen sind selten, abseits des normalen christlichen Lebens und noch dazu nur wenigen besonders Begnadeten zugänglich. Das christliche Leben als Ganzes war auch hier demselben Rhythmus unterworfen, dem Wechsel zwischen Furcht und Hoffnung, der zu jeder moralistisch gefaßten Religiosität gehört. Die Mystik kann die Grundstimmung der Gesetzesreligion zwar mildern und zeitweilig modifizieren, aber nicht radikal umändern und brechen. Dazu sind andere, der charakteristischen Gesetzesreligion unbekannte Faktoren erforderlich. Inwiefern sich solche bei Augustinus finden, das festzustellen wird Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

In dem vulgären Katholizismus entspricht dieser Grundstimmung ein autoritativ-intellektualistischer Glaubensbegriff und daneben ein caritas-Begriff, der das religiöse Moment dahin abgeschwächt hat, daß das Kriterium der Liebe die Erfüllung des Gesetzes als äußeren Gebotes, asketischer Obliegenheiten usw. geworden ist. Dem intellektualistischen Glaubensbegriffe schließt sich ein moralistisch gedeuteter caritas-Begriff an. Und in diesem Rahmen hat jetzt die Hoffnung ihren Platz als Exponent der Heilsgewißheit, auf die der Mensch kraft seines Gehorsams angesichts des Glaubens und der ethischen Anweisungen der Kirche Anspruch zu haben meint. Wir sehen, daß der Glaube als solcher rein theoretischen Charakter hat; die praktisch-religiösen Momente werden repräsentiert durch spes und caritas.

Der intellektualistische Charakter des Glaubensbegriffes war jedoch schon zur Zeit der altlateinischen Kirche nicht konsequent durchgeführt. So wurde z. B. im Anschluß an die paulinische Termi-

[1]) Vgl. Harnack Dg. III 55.

nologie von einer justificatio sola fide per baptismum gesprochen. Der bei dem Täufling vorausgesetzte und die remissio peccatorum verleihende Glaube wurde als mit bestimmten subjektiven Veränderungen des Willenlebens vereint gedacht. Hier fand sich also ein Keim zu einer evangelischen Auffassung der Gnade. Aber durch die in der Tat schon bestehende Identifikation von Taufe und Kindertaufe verlor dieser Gedanke im großen und ganzen jeden Wert und bot statt dessen unevangelischen Tendenzen Nahrung. Davon abgesehen kann man aber während der Zeit unmittelbar vor Augustin bei einzelnen Männern der Kirche (Ambrosius, Ambrosiaster, Victorin u. a.) Spuren einer Schwächung des Intellektualismus im Glaubensbegriffe bemerken. Es ist kein fremder Gedanke, die justificatio sola fide als eine Gabe Gottes aufzufassen, die durch den Glauben erlangt wird. Und dadurch wird wiederum fides in einen anders gedachten Zusammenhang sowohl mit spes als mit caritas gebracht[1]). All das bleibt jedoch bei Ansätzen und sporadischen Anfängen stehen, und entbehrt noch jeder festen Formulierung, die dergleichen Gedanken in der religiösen Vorstellungswelt zur Anerkennung bringen könnte. Es war das Werk Augustins, diese Ansätze weiterzuführen.

Wir können angesichts des augustinischen Glaubensbegriffes nicht in Abrede stellen, daß uns daselbst noch unüberwundene Reste vulgärkatholischer Anschauung begegnen, die einseitig in Betracht gezogen die neue, echt augustinische Auffassung leicht verdunkeln können. So legt auch Augustin großes Gewicht darauf, daß der Heilsprozeß bei dem Menschen mit einem Beugen unter die äußere Autorität der Kirche beginnen muß. Und bei stärkerer Betonung dieses Gedankens kann bisweilen der Schein entstehen, als ob Augustinus den Glauben in vulgärkatholischer Weise zu einem im Verhältnis zur Liebe vorbereitenden Akte rein intellektuellen Charakters herabsetze und statt dessen auf die dem Glauben nachfolgenden und begleitenden opera das Hauptgewicht lege. So müssen wir es als einen Ausläufer der vulgären Betrachtungsweise, die sich mit neuplatonischer Mystik paart, ansehen, wenn Augustinus so einseitig, wie es in der Tat geschieht,

[1]) Vgl. Seeberg II 342f.: „Der Glaube ist also nicht nur die Anerkennung der kirchlichen Lehre, sondern er wird in diesem Zusammenhang mehr subjektiv und persönlich verstanden, er ist die subjektive demütige Hoffnung, das wirklich zu erlangen, was man objektiv für wahr hält." Vgl. Harnack Dg. III S. 57f.; Loofs Dg. S. 390, Anm. 5.

als Ziel und Richtpunkt des Glaubens das volle, unbeschränkte Begreifen (intelligere) und Schauen ohne Hüllen derjenigen Dinge hinstellt, die wir hier nur im Glauben festhalten (beata visio, species). Und es ist keineswegs nur die frühere, noch überwiegend vom Neuplatonismus beherrschte Periode, die Proben einer derartigen Auffassung von der Aufgabe des Glaubens liefert; solche finden sich überall im augustinischen Schrifttum von den ersten bis zu den letzten Schriften seiner Hand. Est autem fides credere quod nondum vides: cuius fidei merces est videre quod credis (Serm. 43, 1; V 254). Fides ist der notwendige Weg zum Begreifen (vgl. De trin. l. 9, 1; VIII 961). Der ambulatio per fidem oder peregrinatio wird die vera cognitio, species, contemplatio, intellectus folgen, die uns in patria beschert wird. Und der Glauben selbst besitzt schon hier im gewissen Grade das intelligere, das einmal im Himmel vollendet werden wird[1]).

Die Bedeutung dieser intellektualistisch orientierten Aussagen über die Aufgabe des Glaubens darf man aber, wie mir scheint, nicht überschätzen, jedenfalls nicht als entscheidendes Argument für eine Darstellung der augustinischen Auffassung verwenden, die von den starken voluntaristischen Motiven seiner Frömmigkeit absieht. Es soll vielmehr mit Seeberg (Dg. II 387) hervorgehoben werden, daß diese Terminologie in Betreff der fides die hergebrachte war, ferner, daß nach Augustin die ewige Seligkeit nicht nur ein mystisch-kontemplatives Schauen ist, sondern zugleich als Vollendung der Liebe beschrieben wird[2]). Das Neue und für Augustin Entscheidende inbezug auf den Glaubensbegriff wird einem klar, wenn man bei seiner Anwendung der paulinischen Formel justificari (sola) fide verweilt. Die Rolle, die fides hier hat, kann von der vulgärkatholischen Interpretation dieses Begriffes aus nicht begriffen werden. Die augustinische Auffassung der paulinischen Formel wurde durch eine Synthese der Begriffe fides einerseits und caritas andererseits ermöglicht, so wie diese unter dem Einfluß von neuplatonischem Denken und von Ambrosius später für Augustin hervortraten (vgl. Loofs Dg. S. 390). Dies bedeutet soviel, als daß fides nur dadurch, daß sie zur Willensseite des menschlichen Wesens in Relation

[1]) In Schriften der früheren Periode wird die Möglichkeit eines vollkommenen Begreifens schon diesseits behauptet, ein Standpunkt, welchen er später in seinen Retractationes ausdrücklich aufgibt.

[2]) Vgl. Epist. 137, 20; de civ. Dei 19, 17 fin.

gesetzt wird, die Aufgabe erfüllen kann, die ein Wiedereinsetzen der Rechtfertigungsformel Pauli an zentraler Stelle notwendig mitführt.

Diese Veränderung findet den sie erhellenden Hintergrund in der Neuorientierung der allgemeinen psychologischen Ausgangspunkte der theologischen Spekulation. Der Intellektualismus wird von einer markierten voluntaristischen Strömung durchbrochen. Die tiefste Wesensart des Menschen muß als eine Sehnsucht nach beatitudo aufgefaßt werden. Diesen Grundtrieb bei uns benennt Augustin mit verschiedenen Namen: amor, concupiscentia, desiderium usw. Während der Körper, und was ihm zugehört, mit seiner Begierde bei dem Zeitlichen und Vergänglichen und seiner Lust stehen bleibt, begehrt unsere Seele und ihr rechtverstandenes Verlangen in Gott gesättigt zu werden und eine Glückseligkeit, die der Ewigkeit gehört. Diese Glückseligkeit wird, wie wir gesehen haben, nicht nur als ein Schauen Gottes und der wahren veritas beschrieben, sondern zugleich als eine Abhängigkeit des Willens von der Liebe und Güte Gottes (adhaesio oder fruitio Dei, perfecta caritas). Da also Gott in gleichem Maße als summum verum und als summum bonum zu fassen ist, so ist das Verhältnis, in das wir zu Gott treten, als amor boni ebenso wie als amor veri zu charakterisieren. Und dabei bilden die theoretischen und die voluntaristischen Momente in der Tat eine synthetische Einheit, die sich nur in der Abstraktion zerlegen läßt.

Fides wird also für Augustin mehr als das bloße Fürwahrhalten von Lehrsätzen, die dann Ausgangspunkt eines Wandels gemäß der gewonnenen Erkenntnis des Willens Gottes (caritas) werden können. Der Glaube, der den Menschen vor Gott gerecht macht, ist immer einigermaßen mit der Liebe als treibender Kraft vereinigt. Er ist daher Sache des Willens und äußert sich als eine neue Gesinnung, die in Richtung gegen Gott wirksam ist. Den Ausdruck fides quae per dilectionem operatur versteht daher Augustin dahin, daß es sich um einen Glauben handelt, der von den Motiven der Liebe und nicht von Furcht (per timorem) getrieben wird. Alles Gewicht liegt daher bei ihm darauf, den Glauben als das im Verhältnis zur Gnade rezeptive Organ aufzufassen, als die religiös-ethische Sinnesverfassung, woraus die Erfüllung des Gesetzes durch die opera hervorgehen soll. Quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat . . . Per hoc lege operum dicit Deus, Fac quod iubeo: lege fidei dicitur Deo, Da quod iubes.

Ideo enim iubet lex, ut admoneat quod faciat fides; id est ut cui iubetur, si nondum potest, sciat quid petat (De sp. et litt. § 22; X 214). Wenn wir den Glaubensbegriff Auguſtins voluntariſtiſch nennen, ſo bedeutet dies daher nicht in erſter Hand, daß das liberum arbitrium zur Bejahung der Glaubenswahrheiten wie durch einen in äußerem Sinn zwangsmäßigen Akt in derſelben Weiſe, wie bei einem assensus bezüglich Sinneswahrnehmungen im Allgemeinen wirkſam iſt, ſondern es heißt, daß der Wille in der Bedeutung der tiefſten Weſensanlage des Menſchen in dem religiöſen Verhältnis Teil nimmt.

Bei dem Sündenfalle iſt das Ebenbild Gottes im Menſchen durch superbia und die dadurch überhandnehmende concupiscentia zerſtört worden. Soll der Menſch wieder in das rechte Verhältnis zu Gott kommen, ſo muß es dadurch geſchehen, daß Gott in der Berufung die ſchlummernde Gottesſehnſucht des Menſchen ins Leben ruft. Dies geſchieht durch den Glauben, der daher durch und durch als eine Gabe Gottes, ein ſchöpferiſcher Eingriff ſeinerſeits in das Willensleben des Menſchen zu betrachten iſt[1]). Dieſen Charakter des Glaubens markiert jetzt Auguſtin durch eine beſtimmte Trennung zwiſchen Glauben in erlöſender Bedeutung — fides iustificans — und dem davon Artgetrennten, das in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche Glaube genannt wird. Jenes nennt er fides viva im Unterſchied von dieſer fides mortua, die ſich ſogar bei den Teufeln findet (fides daemoniorum und fides christianorum; Beiſpiel Serm. 168, 2; De fide et op. 30). Daß dieſer Glaube ohne Werke rechtfertigt, bedeutet nicht, daß die Forderungen der Gerechtigkeit vernachläſſigt werden, ſondern daß durch denſelben das rechte Verhältnis zu Gott wiederhergeſtellt wird, woraus nachher das aktive Liebesleben mit innerer Notwendigkeit hervorbricht (ut sciat se quisque per fidem posse iustificari, etiamsi legis opera non praecesserint. Sequuntur enim iustificatum, non praecedunt

[1]) Vgl. De sp. et litt. § 57f.: Si credimus ut impetremus hanc gratiam, et utique voluntate credimus, de hac quaeritur unde sit nobis. ... Et ideo nec istam voluntatem, qua credit Deo, dici potest homo habere, quam non acceperit; quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter, cum crearetur, accepit. In ev. Jo. tr. 34, 8, 8 [III 1655]: A quo petis Deum nisi a Deo? Ipse petitur a seipso, qui promittit seipsum. Extendat anima cupiditatem suam; et sinu capaciore quaerat comprehendere, quod oculus non vidit ... Desiderari potest, concupisci potest, suspirari in illud potest: digne cogitari et verbis explicari non potest.

iustificandum. De fide et op. 21; VI 711). Die entscheidende Abgrenzung zwischen dem toten und dem lebendigen Glauben geht nun durch den Punkt, wo die Liebe zu Gott anfängt, eine entscheidende Macht im Leben des Menschen zu werden, nämlich durch vocatio. Die neue im Glauben enthaltene Gesinnung ist daher mit dem Erwachen von amor oder desiderium Dei im Herzen identisch. Der Glaube, wie er sich während des erweckten Zustandes in poenitentia gestaltet, hat mehr einen vorbereitenden Charakter. Sein desiderium äußert sich dann als Gebet um die Gabe Gottes in der iustificatio, d. h. Verzeihung der Sünde und Kraft, in einer neuen iustitia zu wandern. Durch die iustificatio wird nun der Geist, dessen Werk vorher nur in seinen Anfängen war, in reicherem Maße empfangen. So wird dem Menschen Gewißheit geschenkt, daß Gott liebevoll und gnädig ist, und daher teilt sich ihm die Lust mit, den Willen Gottes zu tun. Durch die vorbereitende, in der vocatio erwachsende fides und den damit verbundenen amor ist der Mensch schon in Besitz des göttlichen Liebeslebens gekommen. Kraft der bei dem Menschen hervorwachsenden neuen Gesinnung, durch die er sich nach dem Besitze der Gnade sehnt, wird er vor Gott gerecht und des Geistes der Kindschaft teilhaftig. Diese Gesinnung ist am ehesten als Hunger und Durst nach Gott zu charakterisieren, als Flehen, von ihm gesättigt zu werden. Daher wird die fides eine fides orans, petens, capax, sitiens, esuriens, desiderans usw. genannt. Habete fidem, sed ut habeatis fidem, orate fide. Sed orare fide non possetis, nisi fidem haberetis. Non enim orat nisi fides (Serm. 168, 5). Fides bezeichnet nach Augustin schon in ihrem Anfangsstadium zugleich eine gewisse justitia. Sie wird initium bonae vitae, initium corrigendi cor genannt, sie heißt principium meriti usw. (vgl. V 912; X 314; V 254; VI 204, 261; II 878). Sie ist nicht nur fons orationis, sondern bedeutet zugleich eine virginitas und castitas des Herzens (III 1453f.). Denn die Liebe zu Gott und die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit ihm, wie sie durch den Glauben in der Seele immer mehr emporwachsen, wirken dahin, daß die Weltliebe und die sündige cupiditas allmählich das Feld aufgeben und für einen Wandel nach dem Willen Gottes Platz machen.

Wir sehen also, wie nahe Augustin die Begriffe des Glaubens und der Liebe zusammenbringt. Der Glaube als rechtfertigend wird von dem rein intellektuellen streng unterschieden, der freilich Voraussetzung und Grund der Liebe ist — man kann ja das nicht lieben,

wovon man keine Kunde hat. Er ist statt dessen Sache des Willens und bedeutet dessen demütiges Fliehen zur Gnade und Gebet um diese. Die Liebe ist nicht mit einer Summe äußerer Werke gleichbedeutend, sondern hat in dem motivgebenden Willen ihren Sitz. Die äußeren Werke sind im Verhältnis dazu nur sekundär. Muta cor, et mutabitur opus (Serm. 72, 4). Gott sieht zum Herzen. „Was du bist vor Gott, darauf kommt es an; nicht auf den Schein, den du wahrst vor den Menschen (In Ps. 127, 7). Erst wenn die Werke aus einer umgeschaffenen Gesinnung hervorgehen, haben sie vor Gott einen Wert. Wenn das Herz neu ist, werden mit Notwendigkeit die Werke neu. Denn die Liebe ist nicht inanis oder infructuosa. „Die Liebe kann nicht tatenlos sein" (En. 2 in ps. 32, Serm. 1, 6). Daher heißt es bei Augustin: Ama, et quod vis, fac! (In Jo. ep. tr. 7,8). Die Liebe ist daher, gleich dem rechtfertigenden Glauben, Sache der ganzen Persönlichkeit und des gesammelten Willens.

Was hat nun aber dieses Zusammenfassen der Begriffe des Glaubens und der Liebe zu einer derartigen Einheit ermöglicht, in der sie beide als Funktion der Persönlichkeit und des einheitlichen Willens des Menschen erscheinen? Dies kann nicht anders erklärt werden als aus der persönlich religiösen Relation, die diesen beiden Begriffen zukommt. Augustin bezeichnet einen der Punkte, wo die Religion in ursprünglicher und persönlicher Art in der Geschichte hervorbricht. Kraft seines originellen Gotteserlebnisses hat er ihr eine neue Konzeption gegeben. Gott hat sich ihm aufs Neue als der Lebendige und in die positive Geschichte Eingreifende kundgetan. Die biblische Offenbarung hatte für ihn — wie wir später näher sehen werden — konkrete Kraft und gegenwärtiges Leben bekommen.

Wir verweilen zuerst bei dem Begriffe der caritas. Mausbach (Ethik d. h. Aug. I S. 181) bemerkt als eine „Unvollkommenheit" bei Augustin, daß er nicht gleich der späteren scholastischen Theologie die eigentliche Liebe (amor benevolentiae oder amicitiae) von dem schon in der Hoffnung eingeschlossenen Verlangen nach der himmlischen Seligkeit (amor concupiscentiae) unterscheidet. Die Liebe im letzteren Sinn bezeichnet eine Sehnsucht nach Seligkeit, die sich von sozusagen selbstsüchtigen Gesichtspunkten noch nicht freigemacht hat und der Seligkeit als dem Inbegriffe von geistigen Freuden, von Wonne und Leben nachstrebt, die den sich Sehnenden persönlich zufriedenstellt. Die Liebe in der ersteren Bedeutung aber bezeichnet das vollkommen selbstvergessene Aufgehen des Geistes in

Gott als seinem höchsten Zwecke, wobei oft die Grenze derjenigen Mystik überschritten wird, die eine Begegnung der Persönlichkeit mit Gott nicht mehr in sich schließt. Deren oberste Spitze ist auch nach den Scholastikern raptus in Deum. Was nun aber den von M. bei Augustin bemerkten „Mangel" angeht, so ist es für uns einleuchtend, daß dieser gerade mit einem religiösen Grundcharakter der augustinischen Religion im ursprünglichen Sinne zusammenhängt. Bestrebt, die noch unvollkommene Terminologie des Augustinus zu entschuldigen, hebt Mausbach eine Sache hervor, die hier vor allem entscheidend ist. Das bemerkte Verhältnis führt er auf die gesamte geistige Individualität und Anschauungsweise Augustins zurück. „Die in jener Gleichstellung liegende Unklarheit wird uns noch verständlicher, ja von Augustin selbst in etwas überwunden, wenn wir hinzufügen, daß nach ihm unsere Seligkeit im Himmel selbst nichts anderes sein wird, als lautere Liebe zu Gott, Weihe des ganzen Menschen an Gott. Wem Gott so sehr überragender, einziger Mittelpunkt des Himmels ist wie unserem Heiligen, der kann das Streben nach dem Himmel, ohne sachlich in die Irre zu gehen, der vollkommenen Liebe zu Gott gleichstellen. — — Ihm ist das kindliche Verlangen nach dem Gotte der Seligkeit amor castus, Liebe um seiner selbst willen. Aber damit es diesen Charakter behält, stellt er immer wieder eine Forderung: daß die Seele wirklich bei Gott stehen bleibt, nicht Gott sucht wegen beglückender Gaben, die nicht er selbst sind." Also Augustin begnügt sich nicht mit einem Verhältnis zu Gott, das außerhalb der rein persönlichen Sphäre fällt. Ebenso wie die Furcht vor den Strafen der Hölle, weil sie nur eine Furcht vor etwas unseren Körper Betreffendem ist, zu guterletzt für Augustin etwas in religiöser Hinsicht Minderwertiges ist, so muß auch die Liebe sich über die Stufe erheben, wo nach Lohn oder Freude und Seligkeit in irdischem Sinne gefragt wird. Die Liebe darf nichts weniger sein, als eine Sehnsucht nach Gott selbst und darnach, von ihm gesättigt zu werden. Mausbach hat aus den Schriften Augustins mehrere erhellende Beweisstellen beigebracht. „Das Erste ist, Gott umsonst (gratis) zu lieben — denn das fordert die kindliche Ehrfurcht — und nicht außer Gott einen Lohn zu suchen, den man nur aus ihm erwarten soll. Denn Besseres als ihn gibt es nicht. Und was für Liebes wird der von Gott erbitten, dem Gott selbst gleichgültig ist" (Serm. 91, 3). „Keinen Lohn würden wir ja von ihm verlangen können, wenn nicht der Geliebte selbst unser Lohn wäre"

(Serm. 53, 6). „Erflehe von ihm dein Heil; und er selbst wird dein Heil sein; erflehe es nicht als ein Heil anderswoher, sondern daß er selbst dein Heil sei, liebe auch kein anderes Heil außer ihm, sondern wie es im Psalm heißt: 'Sprich zu meiner Seele: dein Heil bin ich'")Ps. 85, 8. 9). Oder die oft zitierte Stelle aus Serm. 334, 3 im Anschluß an das Psalmenwort: „Er sagt nicht: Herr, was gibst du mir als Erbteil irgend welcher Art? Was immer du mir gibst, ist mir zu gering! Sei du mein Erbe, dich liebe ich, ganz liebe ich dich, aus ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Gemüte liebe ich dich. Was wäre mir alles, was du mir gäbest außer dir! Das heißt Gott umsonst lieben: Gott vom Gott erhoffen; eilen, von Gott erfüllt, von ihm gesättigt zu werden. Denn er genügt dir; außer ihm genügt dir nichts." Die Liebe, die Augustin in solchem Zusammenhange im Sinne hat, ist rein persönlicher Natur. Gott wird bei ihm hierbei nicht zu einer Abstraktion verflüchtigt, die uns nur intellektuell zugänglich ist. Zwar fehlt keineswegs solche „Visionsmystik" (Thimme) bei Augustin, aber wie schon hervorgehoben wurde, muß sie je länger, je mehr einer willensbestimmten „Liebesmystik" Platz geben. Die Liebe ist dem gereiften Augustin daher nicht mit sehnsuchtsvollem Erwarten der visio der höchsten Wahrheit identisch, sondern zugleich eine Abhängigkeit des Willens von Gott als seinem höchsten Gute. Das diesseitige Leben zeichnet sich dann auch nicht in so scharfem Kontrast gegenüber dem jenseitigen ab. Dieses ragt schon durch lebendige Kräfte in jenes hinein. Das Erdenleben bekommt nicht nur negativ (purgatorisch) einen Wert, sondern ist positiv als eine beginnende Realisation der beatitudo, wonach sich die Seele sehnt, zu verstehen. Gott rückt näher, tritt handelnd, lebensspendend in Gemeinschaft mit den Menschen. „Augustin hat durch seine tiefe Erkenntnis des Willens nnd durch die Einsicht, wie sehr derselbe auch das Erkennen beherrscht, den Satz gefunden, daß das Gute und das Gut, also auch die Seligkeit, in der Abhängigkeit des Willens von Gott zusammenfallen. Damit ist der Intellektualismus durchbrochen und auch im Diesseits ist ein Gut nachgewiesen, welches nicht überboten werden kann. ‚Mihi adhaerere Deo bonum est.' Dies adhaerere schafft der Geist und er gibt damit Liebe und Seligkeit ins Herz" (Harnack Dg. III 136). Dieses Fortschreiten zu einem immer stärkeren Betonen der Willensmomente — oder, wie wir es nennen können, des Persönlichen in der Religion —, das nicht nur offenbar wird,

wenn wir Auguſtin vor dem Hintergrund der neuplatoniſchen bezw. vulgärkatholiſchen Frömmigkeit ſehen, ſondern auch im Hinblick auf ſeine eigene Entwicklung, wird jetzt bei ihm begleitet von einem ſtärkeren Hervortreten der poſitiven Faktoren der Religion.

In demſelben Maße, wie ſich die objektiven Realitäten der Heilsgeſchichte auf Koſten des neuplatoniſchen Seligkeitsideals in ſeinem Denken geltend machen, bekommen fides — spes — caritas zugleich eine entſchieden religiös-perſönliche Orientierung.

Der auguſtiniſche Ausdruck fides quae per dilectionem operatur gelangt nicht zu ſeinem rechten Verſtändniſſe, wenn nicht dilectio religiös-perſönlich gefaßt wird, ſo daß dilectio das Abhängigkeitsverhältnis zu Gott bedeuten kann und ſo Ausgangspunkt eines Handelns in Bruderliebe wird. Die Betonung liegt auf dem religiös-ſittlichen Prinzip, nicht auf den äußeren Früchten. Dilectio ſteht im Gegenſatz zu timor, wie aus unzähligen Auguſtin-Stellen hervorgeht. Die Worte Jeſu zu dem Schächer am Kreuze beſprechend, betont Auguſtin, dieſer habe mit Jeſu ins Paradies eingehen können, obgleich er nicht Gelegenheit bekam, ſeinen Glauben in Tat zu beweiſen: Nam fides quae per dilectionem operatur, etsi non sit in quo exterius operetur, in corde tamen illa fervens servetur (Serm. 2, 8). Es iſt auf dieſe Weiſe perſönlich gefaßte Liebe, die den toten Glauben von dem lebendigen trennt. Das äußere Bekenntnis kann dasſelbe ſein, der „Geiſt“ jedoch iſt ein anderer. Die Teufel ſagten zu Jeſu: Scimus qui sis, filius Dei. Petrus ebenſo: Tu es Christus, filius Dei vivi. Et audivit a Domino: Beatus es, Simon .... Hoc Petrus, hoc et daemones: eadem verba, non idem animus. Et unde constat, quia hoc Petrus cum dilectione dicebat? Quia fides Christiani cum dilectione est; daemonis autem sine dilectione. Quomodo sine dilectione? Hoc dicebat Petrus, ut Christum amplecteretur; hoc dicebant daemones, ut Christus ab eis recederet (In Ep. Jo. tr. 10, 1). Der Eintritt der Liebe, den Auguſtin hier als die entſcheidende Grenzlinie betreffs des Glaubensbegriffs (zwiſchen dem bloßen credere Deo beziehungsweiſe Christo und credere in Deum bez. Christum) iſt hier klar perſönlichen Gehalts. Ein Ausdruck dieſes perſönlichen Gehalts der Liebe iſt auch das bei Auguſtin oft gebrauchte Bild von der Liebe zwiſchen Mann und Weib. Gleichwie die echte Liebe nicht des Reichtums wegen, ſondern nur um des Geliebten ſelbſt willen liebt, ſo ſoll auch die Liebe zu Gott ein Ver-

langen nach der Gemeinschaft mit ihm und nach nichts Anderem sein (En. in ps. 53, 10; zitiert nach Mausbach I 184). Christus soll Gegenstand dieser unserer Brautsehnsucht sein, er wird uns einst in den Hochzeitssaal einführen. „Wenn du nicht liebst, ist es zu wenig; wenn du aber liebst, wenn du dich sehnst, wenn du umsonst ihn verehrst, von dem du umsonst gekauft bist, ... wenn du im Andenken an seine Wohltaten seufzest und unruhig bist im Herzen aus Verlangen nach ihm: dann wolle nicht außer ihm etwas von ihm erbitten, er selbst genügt dir" (In Ps. 55, 17). Eben dorthin weist auch das Bild aus dem Eheleben, in dem Augustin den Unterschied zwischen einer keuschen und reinen Furcht und einer unreinen und verwerflichen klar macht. Timor castus ist von Sehnsucht nach dem Kommen des Christus-Bräutigams, timor servilis dagegen von Furcht vor seiner Ankunft bestimmt (In ps. 127, 8. 9 u. a.)." Was geschieht, wenn beide Gatten abwesend sind (nämlich, der der Keuschen und der der Unkeuschen). Die eine fürchtet, er möchte kommen, die andere, er möchte länger ausbleiben. So ist auch gleichsam abwesend derjenige, welchem wir verlobt sind; der uns mit seinem Blute erkauft hat, der Bräutigam, der alles an Schönheit übertrifft ... Er hat uns geliebt, damit wir ihn wieder lieben; und damit wir es können, hat er uns heimgesucht im heil. Geiste."

Wir sehen, daß hier nicht von einem unpersönlichen Aufgehen in einem abstrakten ontologischen Prinzipe die Rede ist, sondern vom Affizieren des Willens durch die Liebe, die durch Jesum in seiner historischen Tat für uns offenbar geworden ist. Der Gedankengang, der für diesen Zusammenhang vor allem in Betracht kommt, ist jener, der besonders in Augustins Schrift: De catechizandis rudibus einen verdichteten Ausdruck gefunden hat und der uns in fast allen späteren Schriften begegnet: der Gedanke daran, wie die humilitas Christi, die unsere Selbstliebe und superbia bricht, die tiefste Sehnsucht unseres Willens an sich fesselt und uns so von der Liebe Gottes überzeugt, daß alle Furcht aus unserem Herzen ausgetrieben und unser Handeln von dem neuen Motive der Liebe getrieben wird. Maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligat Deus (De cat. rud. 4, 8; VI 315). Quae maior causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer? quia, cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est! (ib. 4, 7).

Auch amor bekommt in diesem Zusammenhang einen Bezug auf Gottes promissa, indem Augustin von amor promissorum Dei spricht. Das Geschenk Christi an uns ist nun Vergebung der Sünden, indem er uns redemptio erworben und für uns der Offenbarer derjenigen Gnade Gottes geworden ist, die vorher pro temporis dispensatione wohl vorhanden war, aber als velata et occulta (Ench. S. 147). Christus ist gekommen, um den neuen Bund zu errichten, worin ein neues Leben in der Gnade dem Menschen ermöglicht ist (III 85, de doctr. chr.). Im Enchiridion (S. 46) redet Augustin davon, daß die Gnade durch die Ankunft Christi nicht allein den Menschen vor Augen geführt worden, sondern auch so hervorgetreten ist, daß sie mächtig zu ihrer Gegenliebe sprechen muß: omnino granditer et evidenter Dei gratia commendatur. Den Platonikern gegenüber hebt Augustin hervor, daß sie die via humilitatis, die Christus den Menschen gezeigt hat und wodurch die Kraft seiner Liebe bei diesen Eintritt gewinnen und vervollkommnet werden kann, nicht kannten. Gegen Porphyrius polemisierend, bricht Augustin in Worten aus, die das tiefe Wurzeln dieses Gedankens in seinem religiösen Leben zeigen: „Ach, wenn du doch die Gnade Gottes durch Jesus Christus unseren Herrn kennen gelernt hättest und auch sein Fleischwerden, wodurch er unsere Seele und unseren Leib angenommen, dann würdest du das höchste Beispiel von Gnade haben schauen können: Die Gnade Gottes konnte nämlich nicht mehr umsonst (gratius) empfohlen werden, als dadurch, daß der eingeborene Sohn selbst — — Mensch wurde und den Menschen die Hoffnung schenkte, die aus seiner Liebe folgt (spem dilectionis suae)“ ... (De civ. Dei X 29, 1). Was die Platoniker hinderte, weiterzukommen, war eben, daß sie dieser mächtigen Liebesoffenbarung, die die Christen in der humanitas Jesu besitzen, nicht teilhaft geworden waren. Denn ohne diese können wir weder von einer wahren und kräftigen Liebe zu Gott noch zu unserem Nächsten erfüllt werden. Ecce, ut diligamus Deum, hortationem habemus. Possemus illum diligere, nisi prior ille diligeret? Si pigri eramus ad amandum, non simus pigri ad redamandum. — — Et ibi probata est dilectio Christi in nos, quia mortuus est pro nobis. Dilectio patris, unde probata est in nobis? Quia Filium suum unicum misit mori pro nobis (In ep. Jo. tr. 7, 7). Und diese Aussagen stehen keineswegs allein bei Augustin, unzählige andere zeigen uns die caritas unter derselben persönlich-religiösen Orientierung.

Zwar fehlt es — wie wir später hervorheben werden — bei Auguſtin nicht an rein vulgärkatholiſchen Einſchlägen mit Tendenzen, den Begriff der caritas in reinen Moralismus aufzulöſen, ſo daß die Liebe vorzugsweiſe unter dem Geſichtspunkte der actio Christiana geſehen und die menſchliche Freiheitskauſalität in den Vordergrund geſchoben wird. Eine ſolche Interpretation der caritas macht aber das Verſtändnis der ſpezifiſch Auguſtiniſchen Formel fide justificari unmöglich, in der er den dogmatiſchen Ausdruck ſeines urſprünglich religiöſen Erlebniſſes gegeben hat. Denn ein moraliſtiſch ausgelegter caritas-Begriff ſetzt notwendig einen rein intellektualiſtiſchen fides-Begriff voraus. Wird aber fides ausſchließlich von dieſem Geſichtspunkte aus aufgefaßt, ſo iſt es unmöglich, zu einem rechten Verſtändniſſe der Rolle zu kommen, die iustificatio (sola) fide bei Auguſtin ſpielt. Es erhebt ſich betreffs der Juſtifikationslehre die Frage: ſollen wir den Streit Auguſtins wider den Moralismus und ſein Behaupten des gerechtmachenden Charakters des Glaubens für etwas im Grunde Bedeutungsloſes erklären, ſo daß doch zu guter Letzt die Werke des Menſchen bei der poenitentia Gott gnädig ſtimmen, wobei fides Bedeutung eines ethiſchen Wegweiſers bekommt, oder können wir bei Auguſtin hinſichtlich der fides eine perſönlich-religiöſe Orientierung darlegen, die deren zentrale Stellung bei der Heilszueignung erklärt? Iſt die fides nur das Prinzip des Fortſchreitens des Menſchen zu immer tieferer Einſicht und ein an ſich unvollkommenes Mittel, das Ziel der Kontemplation zu erreichen, oder bedeutet ſie ſchon während des Erdenlebens eine poſitive und perſönliche Gottesgemeinſchaft? Wir werden in dem Folgenden durch Zitate aus den Schriften Auguſtins darlegen, wie einſeitig man dieſen verſtanden hat, wenn man ihm jedes Verſtändnis der evangeliſchen, perſönlich gefaßten Eigenart des Glaubens hat abſprechen wollen. Neben den ſtarken Einſchlägen von Vulgärkatholizismus, bezw. Neuplatonismus, die auf jeder Stufe der religiöſen Autorſchaft Auguſtins, ſpeziell natürlich in ſeinen früheren Schriften, geſpürt werden können, tritt nämlich eine Denkrichtung hervor, in der fides in rein evangeliſchem Sinne zu ihrem Rechte kommt in einer Art und Weiſe, die unſeres Wiſſens auch in der proteſtantiſchen Auguſtin-Forſchung bisher nicht nach Gebühr beachtet worden iſt.

Auguſtin hat das vulgärkatholiſche Betonen der autoritativ gefaßten fides als Vorausſetzung für die Gewinnung der Seligkeit ebenſowenig jemals „aufgegeben“, wie die ſpeziell neuplatoniſche Vor-

stellung von fides als der nur unvollkommenen Vorbereitung für die beata visio des Himmels. Diese Gedanken verflechten sich in einer oft fast unlösbaren Weise mit dem biblisch-voluntaristischen Motivkreis. Hier herrscht eine Doppelheit, die man bestehen lassen muß[1]). Aber das Zurückbleiben, ja das fleißige Verwenden dieser Elemente darf uns nicht dazu verleiten, dem Neuen, das sich mit der Macht des persönlichen Erlebnisses in in seiner Anschauung hervordrängt, nicht gerecht zu werden. Harnack hat im Zusammenhang mit der Frage über den Wert der humilitas-Christi-Idee bei Augustin davor gewarnt, alles „auf eine Fläche" zu stellen. Es gilt hier, daß das Neue, auch wenn es quantitativ hinter dem Alten zurückstehen sollte, auf religiöse Erfahrungen ursprünglicher Art zurückgeführt werden muß. Gewiß kann man der für Augustin originellen Justifikationslehre ihre rechte Beleuchtung nicht geben, wenn man von dem neuen, nach der Offenbarungsgeschichte orientierten Zusammenhang absieht, in welchen er den Begriff des Glaubens einsetzt. Hier begegnen uns auch Töne, die uns mehr als sonst das Pathos des persönlichen Erlebnisses ahnen lassen.

Die Oszillation, die sich in Betreff des Glaubensbegriffs geltend macht — zwischen einer mehr konkret-positiven und einer abstrakt-überhistorischen Orientierung —, kann kaum klarer anschaulich gemacht werden als durch den wechselnden Inhalt der veritas-Idee bei Augustin. Veritas kann ohne Zweifel einer der Grundbegriffe der religiösen Gedankenwelt Augustins genannt werden. Besonders während der früheren Periode Augustins hat der veritas-Gedanke, auf Gott angewendet, einen dezidiert theoretisch-abstrakten Inhalt, und fides bezeichnet die ersten Schritte dazu, mit der Vernunft den über der Sinnlichkeit schwebenden und in sich ruhenden Wahrheitsinhalt zu ergreifen. Diese Betrachtung schwindet niemals bei Augustin. Aber je länger, je mehr begegnet uns, im Zusammenhang mit dem

[1]) Reuter (a. a. O. S. 468 f.), der einen außerordentlich klaren Blick für die einander widerstreitenden Tendenzen gezeigt hat, die sich in der Frömmigkeitswelt Augustins geltend machen, hebt auch, obgleich rein im Vorübergehen, diese Doppelheit des Begriffes der fides hervor, die zur Folge hat, „daß er einerseits auf die historische Offenbarung sich bezieht, anderseits unter Absehen von derselben lediglich als ein Erschlossenwerden für das Übersinnliche aufgefaßt wird". Wenngleich Reuter, was den Glauben betrifft, auf das letztere Moment ein entscheidendes Gewicht legt, so wird doch seine Stellung zu dem ersteren durch die Unzufriedenheit markiert, mit der er Dorners (a. a. O. S. 183 f.) Auseinandersetzung des Glaubensbegriffes Augustins begleitet.

Eingehen der biblisch-voluntaristischen Gedankenfolge in sein Denken, der veritas-Begriff mit einem ganz neuen Inhalt. Er bekommt jetzt eine bestimmte Relation zum Wirken Gottes in der Heilsgeschichte. Die veritas Gottes wird nicht ein statisches, abstraktes Wahrheitsprinzip, dessen der Mensch durch Meditation und tugendhaftes Leben teilhaftig werden soll, sondern es wird die veritas jetzt mit dem einheitlichen und folgerichtigen Prinzip des Wollens und Wirkens Gottes identisch. Veritas bekommt persönlichen Charakter und wird mit dem Ausdruck veracitas im Wechsel gebraucht; Wahrheit wird = Wahrhaftigkeit. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß credere in den beiden Fällen, von denen hier die Rede ist, einen ganz verschiedenen Inhalt bekommen muß. Muß fides im ersten Falle sozusagen als eine bloße Vorstufe der visio oder des intellectus, wie er in patria erfolgen wird, dastehen, so bedeutet fides im letzteren Falle in ganz anderer Art und Weise ein unmittelbares und persönliches Verhältnis zum lebendigen Gott.

Gott zeigt sich für den Glauben vor allem durch seine Versprechungen wahrhaftig. Fides und promissa werden unter diesem Gesichtspunkte korrelative Begriffe. Der Glaube ist hierbei für Augustin nicht nur Fürwahrhalten Gottes als dessen, der Belohnung der bona merita verspricht und zugleich die mala merita straft, sondern bedeutet Vertrauen auf Gott und persönliches Aneignen seiner als Verheißenden. Wo sich vulgärkatholische Einschläge vorzugsweise geltend machen (z. B. In Ps. Dav. expos. 35, 2), kann man ein deutliches Gleichstellen der Begriffe veritas und justitia in kommutativer Meinung beobachten. Veritas wird dann etwa Ausdruck der Unfehlbarkeit der Ordnung, nach der Strafe und Lohn den Taten je nach ihrem verschiedenen Wert folgen. Das Ganze bekommt den Charakter eines abstrakten Schemas, bei dem das persönliche Verhältnis zu kurz kommt. Wir müssen mit Gottschick (a. a. O. S. 160f.) zugestehen, daß Augustin es nie zu einer festen und konsequenten Verknüpfung zwischen misericordia und justitia gebracht hat. Bisweilen tritt der Gedanke der justitia in seiner kommutativen Bedeutung so in den Vordergrund, daß misericordia als in dessen Rahmen ganz eingeschnürt dasteht, mit der Bedeutung entweder bloßer Wiedervergeltung in bonam partem oder der Nachsicht der strengsten Gerechtigkeitsforderungen in einzelnen Punkten (z. B. im Gericht, wo Gott die Mängel der Gläubigen ideell ausfüllen wird).

Wo aber der positive Inhalt der Offenbarung den Gedankengang beherrscht, wird justitia in einer ganz anderen Art und Weise Instrument und notwendige Bestimmung der bonitas Gottes. Es kommt dabei primär nicht die menschliche Aktivität in Frage, sondern Gott als der seine Versprechungen gegen den Demütigen und Betenden Erfüllende. Quid est enim tam justum quam reddere misericordiam praeroganti? Die veritas Gottes realisiert sich aber zunächst nicht hinsichtlich der menschlichen Aktivität, sondern hinsichtlich der promissa Gottes. Der Gedanke an die promissa Gottes und sein zweckbewußtes Wirken in der Heilsgeschichte füllt das vorher abstrakte Schema aus. Wenn Gott wahrhaftig handelt, bedeutet es vorerst nicht, daß er in Hinsicht auf das vom Menschen erworbene Verdienst wiedervergilt, sondern daß er das Heilswerk in Hinsicht auf seinen eigenen Rat selbst beginnt, fortsetzt und vollendet; nicht deterministisch, sondern so, daß die Menschen zum Annehmen der Gnade, wie sie sich in der Heilsgeschichte findet, aufgefordert werden. Die justitia Gottes verbietet ihm, ohne Bedingungen zu begnadigen und zu verherrlichen, aber die Bedingungen erfüllt er selbst, indem er humilitas zustande bringt und die merita, die er einst in der Herrlichkeit krönen wird, selbst schafft. Magnus sermo de veritate et misericordia, sed brevitatem promisimus. Breviter accipite, quid sit veritas et mis., quia non parvum est quid dictum est: universae viae Domini mis. et veritas. Mis. dicitur, quia non merita nostra attendit Deus, sed bonitatem suam, ut peccata nobis omnia dimitteret, et vitam aeternam promitteret: veritas autem quia non fallit reddere quod promisit (In ps. 61, 9). Micericordia und veritas sind keine miteinander konkurrierenden Eigenschaften Gottes, sondern haben denselben Umfang. Gott ist gnädig, wenn er sich als wahrhaftig beweist, und wahrhaftig, wenn er sich gnädig beweist. Erga sanctos et universae viae Domini mis. et universae viae veritas: quia et in judicando subvenit, atque ita non deest mis.; et in miserando id exhibet quod promisit, ne veritas desit (Ps. 118, serm. 29, 8). Auch wir sind dazu verpflichtet, in derselben Weise sowohl misericordia als veritas in unserem Verhältnis zu den Menschen zu beweisen, und wir sollen für beide ohne Abschlag Raum machen: Non tibi tollat veritas misericordiam, nec mis. impediat veritatem: si enim per mis. judicaveris contra veritatem, aut quasi rigida veritate oblitus fueris misericordiam; non ambulabis in via Do-

mini, ubi mis. et veritas occurrerunt sibi (In ps. 88, 25; vgl. in ps. 137, 5). Veritas hat sich in solchem Zusammenhang über das Niveau der mechanischen Wiedervergeltung erhoben und ist in Kategorieen geprägt worden, die zur Sphäre des höchsten persönlichen Gemeinschaftslebens gehören. Veritas wird = veracitas.

Wenn fides in Relation zu einem derartigen Begriffe der veritas tritt, so leuchtet ein, daß sie den intellektualistischen Rahmen sprengen muß, in welchen sie einzupressen Vulgärkatholizismus und Neuplatonismus in demselben Maße bestrebt sind. Fides und fiducia bekommen hierbei den gleichen Inhalt. Dies Verhältnis der fides, bezw. der fiducia, zur veritas, bezw. veracitas Gottes ist, wenn wir besonders die erbaulichen Schriften Augustins betrachten, einer der auch quantitativ wichtigsten Gedanken, und es scheint merkwürdig, daß er auch in der protestantischen Augustinliteratur so wenig gewürdigt wurde. Wenn der Glaube Zeuge der Taten Gottes in der Heilsgeschichte wird und darin nichts als getreue Erfüllung seiner promissa sieht, dann verwandelt sich das bloße Fürwahrhalten in eine lebendige Zuversicht und Vertrauen. Hier ist für Zweifel und Angst kein Raum. Wir sind in der Hand Gottes. Und daher schenkt dies Vertrauen eine frohe und zuversichtliche Aussicht über die Zukunft (in Ev. Jo. tr. 35, 9). Die Versprechungen Gottes, deren Erfüllung wir schon sehen, bezeugen für den Glauben die Wahrhaftigkeit Gottes und ermöglichen ihm, sich auch fortan auf die Güte und Macht Gottes zu verlassen. Der Glaube sagt sich, daß das Größte und Wunderbarste dessen, was Gott versprochen hat, schon in Erfüllung gegangen ist. Noch bleibt viel übrig, aber es ist, mit dem schon Geschehenen verglichen, gering; sollten wir also an der Macht Gottes hinsichtlich dieses Geringeren verzweifeln? Multum est quod fecit, mirabilius est quod fecit quam quod promisit; et ex eo quod fecit debemus credere quod promisit (Serm. 130, 3; V 727).

Der Glaube schließt sich unter dem Gesichtspunkte der Gelübde ganz nahe mit der Hoffnung zusammen. Der Glaube ist Voraussetzung der Hoffnung. Wenn die Hoffnung gleichsam schon im Gegenwärtigen die erwartete Vollendung ergreift, so ist es nicht anders als kraft des Vertrauens auf die allmächtige Liebe Gottes möglich, das wir in der fiducia des Glaubens hinsichtlich der in der Geschichte offenbaren Heilstaten Gottes besitzen. Die promissiones Gottes sind die Grundlage des Glaubens (fundament. fidei)

(III 1656). Da uns diese Gelübde durch die hl. Schrift erreichen, sind sie mit verba Dei identisch (Ps. 144, 17). „Gott ist getreu in seinen Worten und heilig in seinen Taten" (ib.). Durch sein Wort hat sich Gott zu unserem Schuldner (debitor) gemacht: debitor enim factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo (Serm. 158, 2; V 863. Vgl. Ps. 109, 1. 2; IV 1443f.). Und die Glaubwürdigkeit Gottes als unseres Schuldners wird uns nach Augustin durch alle die Beweise der Liebe Gottes gegen uns, die wir schon besitzen, offenbar gemacht. Den Schuldschein (chirographum) Gottes an uns besitzen wir in seinem Wort: das Meiste davon ist schon gezahlt, sollten wir dann an dem Übrigen zweifeln? Et quanta sunt quae reddidit ex isto chirographo? Dubitant homines credere illi de resurrectione mortuorum et de futuro saeculo, quod solum iam reddendum restat! — — In ipso chirographo habes promissum unicum Filium, cui non peperci, sed pro nobis omnibus tradidi eum: iam computa in redditis. Lege chirographum; promisi ibi pignus Spiritus sancti me daturum per Filium meum: computa redditum. — — Et quid restat? Non ei creditur, his omnibus redditis? Quid restat? Ecce, fecisti rationem; tanta reddidit: numquid propter pauca residua infidelis est factus? Absit. (in ps. 144, 17; IV 1880f.). Ebenso wie wir daher Gott als demjenigen, der uns, was wir besitzen, schon geschenkt hat, danken, sollen wir uns zu ihm als dem, der uns geben wird, was wir noch zu fordern haben, halten (Serm. 158, 2; V 863). Was wir kraft der Versprechungen Gottes noch erwarten, ist die Auferstehung und das Leben mit Gott zusammen, wo kein Tod mehr ist. Wunderbar ist das Versprechen Christi darüber, noch wunderbarer aber, was Christus für uns getan hat. Quid est enim incredibilius, ut vivat semper homo, aut ut aliquando moriatur Deus? (In Ps. 129, 7). In der heiligen Schrift, die Augustin eine scriptura promissorum nennt, können wir die Ordnung der Bezahlung der Gelübde beobachten. Und Augustin unterscheidet hierbei einerseits promissum eius tamquam finale, das salutem aeternam et beatam vitam cum angelis einschließt, anderseits die auf diejenige Ordnung, die Voraussetzung für das Erreichen des Ziels ist, zielenden Gelübde. Und hierher gehören die Gelübde betreffs der justificatio des Menschen, kraft welcher er über die fleischliche Lust immer mehr die Herrschaft gewinnt und der Gerechtigkeit Gottes teilhaftig wird.

Durch den Glauben bejahen wir nun Gott als den nach den Gelübden Getreuen und Wahrhaften (fidelis, verax), durch die Hoffnung versetzen wir uns schon in die Welt der Vollendung. Der Glaube ist Voraussetzung der Hoffnung. Wenn der Glaube die misericordia Gottes nicht ergriffe, wie sie uns in seinen Taten für uns begegnet, würde die Hoffnung endlichen Heils Grundlage und Stützpunkt entbehren (In Ps. 144, 17; IV 1880f.). Und anderseits ist die Hoffnung natürliche und notwendige Äußerung des Glaubens. Denn dieser Glaube ist nicht nur ein objektives Fürwahrhalten der Möglichkeit der Erlösung auf Grund des Verdienstes Christi, sondern eine individuell gefaßte Überzeugung von der Güte und Gnade Gottes als mir persönlich geltend. War die Aufgabe des Glaubens, die Gewißheit der Gelübde und die Treue des Bürgen festzustellen, so ist die der Hoffnung, für das Stärken und Wachsen des religiösen und sittlichen Lebens den Gedanken des gewissen Erreichens des Endzieles zu benutzen. Necesse est ut in quo est fides, quae per dil. operatur, speret quod Deus pollicetur. Comes est ergo fidei spes. Necessaria quippe spes est, quamdiu non videmus quod credimus, ne forte non videndo et desperando deficiamus. Contristat nos, quia non videmus: sed consolatur nos, quia visuros nos speramus. Adest ergo spes, et est comes fidei (Serm. 53, 11; V 369). Der Glaube ist daher Grundlage des Gebäudes, das uns Gott aufbaut, und ohne ihn kann weder Hoffnung noch Liebe zustande kommen (De pred. sanct. 7, 12; X 970; VI 151, 215). Sobald aber ein solches Vertrauen auf Gott auf Grund erfahrener misericordia beim Menschen ins Leben gerufen wird, so kann er sich getrost Gott nahen und sich an ihn auch in Hoffnung und Liebe halten. Die Liebe ist das unmittelbare Ergreifen Gottes, der uns in unserer miseria sucht, die Gegenliebe gegen ihn, der uns zuerst geliebt hat. Attendamus ad indicium dilectionis. Promissiones Dei tales arrhas accepimus; tenemus mortem Christi, tenemus sanguinem Christi. — — Erigat ergo se humana fragilitas, non desperet, non se collidat, non se avertat, non dicat: non ero (Ps 148, 8; IV 1942).

Augustin hat sich in Zusammenhang mit der Würdigung der promissa Gottes zu einer in der Tat heilsgeschichtlichen Betrachtung erhoben. Christus wird Mittelpunkt der Taten Gottes mit den Menschen. Und zum Glauben an ihn können wir nicht anders als durch Beobachtung der Zeugnisse über ihn kommen. Multum autem

falluntur, qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. Nam quae sunt indicia clariora, quam ea quae nunc videmus praedicta et impleta? (De fide rer. quae non vid. § 5; VI 174). Hier führt Auguſtin dann aus, wie die ganze altteſtamentliche Geſchichte mit ihrem Ausgangspunkt im Gelübde an Abraham in Chriſto ihre Vollendung erreicht hat. Chriſtus iſt auch nicht der Endpunkt der Heilsgeſchichte. Er iſt es ja, der das Gelübde Gottes aus erſter Hand hat, aber das Gelübde wird immerfort durch die Taten in der Gemeinde, dem Körper Chriſti, realiſiert. Daher iſt es dem Glauben eine Hilfe, wahrzunehmen, wie das Gelübde vom Ergießen des Geiſtes, der Gemeinde gegeben, vor unſeren Augen vollendet wird. Als die Jünger nach der Auferſtehung Chriſti an ihn glaubten und doch nur das Haupt ſelbſt ſahen, wie viel mehr ſollten da wir dem Glauben bei uns Raum geben, die wir nicht nur das Haupt, ſondern auch den Körper ſehen: das iſt ein Gedanke, der ſich an mehreren Stellen bei Auguſtin findet.

Es iſt intereſſant, zu ſehen, wie Auguſtin zum Beweiſe des Glaubens und alſo in dieſem Zuſammenhang die Autorität der Kirche aus etwas mehr Äußerem zu einer inneren und evangeliſchen verwandelt. In dieſer Hinſicht bietet die kurze Schrift De fide rerum quae non videntur ein außerordentliches Intereſſe dar. Auguſtin beleuchtet hier Art und Inhalt des Glaubens durch Analogien aus dem menſchlichen Gemeinſchaftsleben: durch das Verhältnis zwiſchen Freunden, Gatten, Eltern und Kindern uſw. Der chriſtliche Glaube an die unſichtbaren Dinge wird von etlichen unter dem Vorwand belächelt und verworfen, quia in ea non res quae videatur ostenditur, sed fides rerum quae non videntur, hominibus imperatur (§ 1), und zwar weil man die Art des Beweiſes für den Glauben nicht recht verſtanden hat. In der folgenden Ausführung verwendet Auguſtin dann das Wort fides in der ſpeziellen Bedeutung von Vertrauen, und die Art, wie man der getreuen Denkart eines Freundes gewiß wird, dient als Analogon des religiöſen Glaubens. Amici faciem cernis corpore tuo, fidem tuam cernis animo tuo: amici vero non abs te amatur fides, si non in te mutuo illa sit fides, qua credas quod in illo non vides. Das Vertrauen zwiſchen Menſchen iſt eine ſo notwendige Vorausſetzung des bürgerlichen Geſellſchaftslebens, daß dies ohne fides zuſammenſtürzen würde (§ 4). Um ſo mehr gilt dies für den Glauben, der auf die göttlichen Dinge abzielt. Er iſt für menſchliches Glück

noch wichtiger, weil ohne ihn die höchste Religion selbst (ipsa summa religio) vergewaltigt würde und die Menschen unter derselben miseria zu seufzen hätten.

Wenn Augustin jetzt nach dem Beweise des religiösen Glaubens fragt, kommt die Analogie des Vertrauens zwischen Menschen zu spezieller Verwendung. Der Freund wird in den Liebesbeweisen, die wir besonders in Gefahren und Schwierigkeiten erfahren, aber auch in rebus prosperis geprüft. Amici hominis erga me benevolentiam, quamquam videre non possum, multis tamen indiciis indagare possum (§ 5). An Christum können wir auch niemals ohne solche indicia glauben. Multum autem falluntur qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. Und mächtigere Beweise als das, was wir vorausgesagt und schon erfüllt sehen, können wir nicht verlangen. Und hierbei ist es besonders die weltumspannende Kirche als die augenscheinliche Erfüllung des Gelübdes an Abraham: In deinem Samen ... (Gen. 18, 18), die Augustin in den Vordergrund stellt. Wenn wir die Erfüllung der Gelübde in den hinter uns liegenden Taten nicht sehen können, so sollten die, welche wir jetzt vor unseren Augen sehen, unseren Unglauben beschämen (§ 6). „Horchet auf mich", sagt die Kirche zu euch; „horchet auf mich, mich, die ihr sehen müßt, obgleich ihr es nicht wollt. Die Gläubigen, die zu jener Zeit im jüdischen Lande lebten, bekamen als Augenzeugen eine greifbare Gewißheit von dem, was Gott sowohl sagte als tat, durch die wunderbare Geburt Christi von der Jungfrau, durch seine Leiden, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt. Dies Alles habt ihr nicht gesehen, daher weigert ihr euch, daran zu glauben. Schauet daher und achtet auf diese Dinge, und denkt über das nach, was ihr seht, daß es euch nicht als ein Vergangenes erzählt, auch nicht als ein Künftiges geweisagt, sondern als etwas Gegenwärtiges erwiesen wird. Oder scheint es euch als etwas Leeres und Bedeutungsloses, und haltet ihr es für ein geringes göttliches Wunder oder für gar nichts derart, daß das ganze menschliche Geschlecht den Namen des Einzigen, des Gekreuzigten bekennt?" (§ 7). Und so fährt Augustin fort: „Ebenso wie die Gefühle von unseren Freunden, obgleich wir sie nicht sehen, durch die an den Tag gelegten Beweise geglaubt werden können, so ist auch die Kirche, die wir jetzt sehen, beim Betrachten alles dessen, was zwar nicht gesehen, aber in den Schriftworten, wo sie auch selbst vorausgesagt ist, dargestellt wird, eine Auslegerin des

Vergangenen und eine Weisſagerin des Künftigen." Cum ergo fieri praedicta coeperunt, ex illis quae facta sunt usque ad ista quae fiunt, de Christo et Ecclesia quae praedicta sunt ordinata serie cucurrerunt. Die Heilstaten Gottes, von denen Auguſtin die wichtigſten angibt, ſind hier als Glieder eines plangemäßen Tuns von ſeiten Gottes zum Erwecken und Stärken des Glaubens bei den Menſchen aufgefaßt. Auf die Konitinuität wird hier das bei weitem größte Gewicht gelegt. Cur ergo res primas et novissimas, quas non videmus, non credamus, cum testes utrarumque res medias quas videmus habeamus, atque in propheticis libris et primas et medias et novissimas vel audiamus praenuntiatas antequam fierent, vel legamus[1])?

Dieſe klare Orientierung des Glaubensbegriffes auf die in der Heilsgeſchichte ſich vollendende Realiſation der promissa Gottes (bezw. veritas — veracitas) repräſentiert den einen Pol des auguſtiniſchen Frömmigkeitstypus, der ſich aber in einer faſt unlösbaren Weiſe verflicht mit der Würdigung der Kirchenautorität im Sinne äußeren Zwanges (Vulgärkatholizismus) und mit der durch den Myſtizismus gegebenen Entwertung des poſitiv Hiſtoriſchen zu einer bloßen Vorbereitung für das ſchließliche Aufſteigen des Geiſtes über die temporalis historia hinaus. Ohne aber dieſe Würdigung der Art des Glaubens in Rechnung zu ziehen, kann man — wir wiederholen es — die für Auguſtin eigentümliche Lehre der justificatio (sola) fide nicht erklären. Was Auguſtin mit fides als ſubjektiver Bedingung der justificatio meint, iſt weder das bloße Bejahen der Lehrſätze der Kirche in totem Glauben, noch auch die durch bloße Kenntnis vom Willen Gottes hervorgebrachte Gerechtigkeit, ſondern eben jene Geſinnung demütiger Sehnſucht und Bitte, die Gott ſelbſt beim Menſchen hervorruft. Hinter der Formulierung dieſer Lehre, oder beſſer der Wiederentdeckung dieſes pauliniſchen Lehrſatzes, liegt

[1]) Zu bemerken iſt, wie in dieſem Zuſammenhang die Kirche als Autorität für den Glauben einen ganz anderen und mehr evangeliſchen Inhalt erhält als in der Frage des vulgären Glaubensbegriffes. Dort iſt die Kirche eine zwangsmäßige und befehlende äußere Autorität, die zwingt, hier iſt ſie die Trägerin der eigenen perſönlichen Autorität Chriſti, eine Gottestat, durch welche er die Menſchen unmittelbar erreicht. In der Tat entſpricht dieſer Autoritätsbegriff in einer anderen Weiſe als der vulgären dem von Auguſtin bei ſeiner Bekehrung gemachten Erlebniſſe (vgl. ſein Verhältnis zu Ambroſius) und dem Inhalt ſeines berühmten Satzes: Ego evangelio non crederem, nisi auctoritas me commoveret Ecclesiae. — Zur obigen Darſtellung vgl. u. a. De cat. rud. § 53.

ein ursprünglich religiöses Erlebnis. Und dieses läßt ihn an der vulgärkatholischen Auffassung der justificatio kein Genüge finden. Will man Augustin wirklich gerecht werden, darf man Altes und Neues nicht nach einer bloß quantitativen Methode werten. Augustin hat es nämlich nicht vermocht, die ganze Menge des Stoffes, mit der er sich trug, mit dem Lichte seiner neuen Intuition zu durchleuchten, aber das Neue muß als Exponent der individuellen Eigenart der augustinischen Frömmigkeit, des Erlebnisses, das ihn in Gegensatz zur vulgären Frömmigkeit brachte, geschätzt werden.

Wie Heim (Gewißheitsproblem, S. 169ff.) hervorhebt, hat Augustin schon in seinen allgemein psychologischen Betrachtungen mit der hergebrachten schematischen Aufteilung der menschlichen Seelenkräfte in Intellekt und Willen gebrochen und statt dessen behauptet, daß die Persönlichkeit in jeder Funktion ganz und gar, sowohl als wollend wie als wissend, anwesend ist. Und analog dazu wird auch der Gottesbegriff als eine Synthese des summum bonum und summum verum aufgefaßt. Fides ist daher ebensowohl wie spes und caritas Akte, durch die die Seele in Verhältnis zu Gott sowohl als dem höchsten Ziele unserer Kenntnis wie als dem Inbegriff unserer Seligkeit und unseres Glückes tritt. Es ist die Auffassung der Persönlichkeit als eines Ganzen und Unteilbaren, die Augustin zu dieser Einsicht geleitet hat. Die Erkenntnis leitet auch zur Affizierung des Willens. Eine tote Kenntnis gibt es nicht auf dem Gebiete des Glaubenslebens. Es leuchtet ein, daß die Persönlichkeitskategorien hiermit in einer neuen und vorher ungekannten Weise ihre Beziehung auf das religiöse Verhältnis erhalten haben. Nicht durch Seelenkräfte und Vermögen tritt die Seele sozusagen indirekt in Relation zu Gott, sondern als eine zentrale synthetische Einheit. Gott ist als veritas-veracitas, misericordia, bonitas usw. zu beschreiben, und der Mensch kommt ihm mit Glauben, Hoffnung und Liebe entgegen, die aus der Heilsgeschichte ihre Kraft entnehmen.

Werfen wir jetzt einen Blick darauf, wie Augustin sich die nähere Verknüpfung der verschiedenen Akte denkt, die durch fides, spes und caritas unter dem obigen Gesichtspunkt ausgedrückt werden, so erscheint diese folgendermaßen gedacht. Unterlage des Heilsprozesses und Voraussetzung dessen, daß das geistliche Leben beim Menschen überhaupt zustande kommt, ist sein Bejahen des Lehrinhaltes, der ihm durch Vermittlung der Kirche nahegebracht wird. Die Objekte des Glaubens, wie sie sich im Symbolum finden, sind

eine notwendige Grundlage der oratio, nach den Worten des Apostels: Quomodo invocabunt in quem non crediderunt? (Ench. c. 7). Soll aber dieser Glaube nicht ganz wertlos werden, so muß der assensus, womit er geschieht, in tieferem Sinne Sache des Willens werden. Gott muß den Glauben selbst von einem bloßen äußeren Fürwahrhalten dazu bringen, Ausdruck des höchsten Glücksbedürfnisses des Menschen zu werden. Wenn Augustin den Verlauf hierbei psychologisch anschaulich machen will, läßt er diese Sehnsucht des Menschen (desiderium oder amor) nach beatitudo oder Leben in wahrem Sinne durch die promissa Gottes und durch seine historischen Heilstaten affiziert werden (vocatio), obgleich er speziell beim polemischen Ausführen der Gnadenlehre Pelagius gegenüber, im Bestreben, die Gnade zu etwas ganz von Gott Kommendem zu steigern, die zeitliche Realisation der Gnade bisweilen von allen positiv historischen Medien unabhängig, durch eine unmittelbare inspiratio ins Herz erfolgen läßt. Der Glaube, der bei der vocatio beim Menschen ins Leben gerufen wird, ist noch schwach und wankend. Noch wagt er nicht, ganz zu vertrauen, sondern muß mit Furcht kämpfen unter dem Gerichte, das er im Gewissen erfährt. Der Glaube ist nur noch eine Bitte um Sündenvergebung und Gnade und hat noch keine Erfahrung des Friedens Gottes. Die Hoffnung ist daher nicht zu getroster Zuversicht hinsichtlich der Zukunft gelangt und muß noch mit quälender Unruhe vor dem Zorngerichte, das alle Sünder befallen wird, zusammenleben. Ihre nächste Angelegenheit und Sorge ist daher, gleich der des beginnenden Glaubens, die Gabe der Sündenvergebung und der gerechtmachenden Gnade zu empfangen. Durch die Sündenvergebung wird Frieden in das unruhige Gewissen kommen und durch die damit verbundene Geistesmitteilung eine freie Lust, das Gute zu tun, das vorher nur unter Furcht vor dem Gesetze ausgeführt wurde.

Dies ist der Inhalt der justificatio. Dadurch ist der Mensch fidelis geworden, der Glaube hat neue Kraft und Innerlichkeit bekommen. Und der Glaube wirkt auf die Hoffnung. Das credere in Christum des Glaubens, wodurch der Mensch in dessen Körper gleichsam eingegliedert wird, gibt dem Herzen eine solche fiducia, daß der Mensch auch der Zukunft freien Herzens entgegensehen kann. Wenn er sich so bewußt ist, sowohl in der Gegenwart Proben der Güte Gottes zu erfahren als auch für die Zukunft alles

von ihm zu erwarten, so bekommt auch die Liebe zu Gott, die vorher mehr den Charakter unbefriedigter Sehnsucht hatte, neue Antriebe und gleichzeitig vermehrte Kraft, Gott anstatt der Welt zu erwählen und seinen Willen zu tun. Die Liebe zu ihm wird von den Widerwärtigkeiten des Lebens, von Leiden, Sorgen und Anfechtungen nicht zum Schwanken gebracht, denn es hat der Mensch so überzeugende Beweise des Heilswillens Gottes ihm gegenüber, daß er in deren Lichte dies alles bloß als Prüfungen, die seinen Glauben festigen sollen, und als Mittel, die Sehnsucht nach der anderen Welt in seiner Seele wach zu erhalten, auffassen kann. So sehen wir, wie sich der Glaube, die Hoffnung und die Liebe gegenseitig stützen und stärken. Der Zusammenhang zwischen ihnen ist rein religiös vermittelt, alles um die Taten Gottes erga nos konzentriert. Dadurch wird die fiducia des Glaubens erweckt, dadurch bekommt die Hoffnung Schwingen, dadurch nährt sich und wächst die Liebe zu Gott. Der hierbei bestehende Zusammenhang ist in En. in ps. 114, 2 prägnant ausgedrückt: Manent ergo tria haec, fides, spes, caritas: quia credidisti, sperasti; quia sperasti, dilexisti. Daß die psychologische Verknüpfung rein religiöser Art ist, wird an derselben Stelle klar erhellt: „Was bedeutet denn das Wort: ‚Ich liebe den Herrn, denn er wird mich erhören?' Meint er, dieweil die Hoffnung die Liebe zu entzünden pflegt, diese erreicht zu haben, weil er zu hoffen angefangen hat, daß Gott die Stimme seines Flehens hören werde? Woher hatte er aber diese Hoffnung? ‚Denn er hat sein Ohr zu mir geneigt', heißt es, ‚und alle meine Tage habe ich ihn gerufen.' Also daher habe ich zu lieben angefangen, weil er mich erhören wird; daher wird er mich erhören, weil er sein Ohr zu mir geneigt hat. Woher aber weißt du, o Menschenseele, daß Gott sein Ohr zu dir geneigt hat, wenn du nicht sagen kannst: ich habe zu glauben angefangen (credidi). . . . Als ich dies alles für mich verrichtet (haec omnia gesta erga me) sah, wie sollte ich da nicht glauben, daß Gott sein Ohr zu mir geneigt hat? Er hat ja seine Liebe zu uns so empfohlen (commendavit), dadurch, daß Christus für die Gottlosen gestorben ist." Nach dem berühmten 4. Kapitel des Buches de catechizandis rudibus, wo Augustin die Ankunft Christi als auf die Erweckung der Gegenliebe abzielend darstellt, finden wir wieder dieselbe Auffassung der gegenseitigen Verknüpfung von Glauben, Hoffnung und Liebe: „Diese Liebe also setze dir als höchstes Ziel vor, worauf du deine ganze

Rede abzwecken mußt, und dann trage alles, was du erzählst, so vor, daß dein Schüler durch Hören zum Glauben, durch Glauben zur Hoffnung, durch Hoffnung zur Liebe gelange."

Die obige Darstellung beabsichtigt nun keineswegs, das Vorhandensein einer gerade entgegengesetzten Orientierung des Gottesverhältnisses irgendwie in Abrede zu stellen. Im Gegenteil muß die starke Abhängigkeit Augustins sowohl von vulgärkatholischen als neuplatonischen Frömmigkeitsmotiven als Tatsache festgestellt werden. Ihre Wirkung zeigt sich bezüglich eines jeden der oben behandelten theologischen Hauptbegriffe. So leuchtet ohne weiteres ein, wie stark Augustin den Charakter des Glaubens als etwas nur Vorbereitenden im Verhältnis zur erwarteten perfecta visio in mannigfachen Wendungen hervorhebt. Er ist initium salutis, initium bonae vitae usw. Das Gepräge des Unvollkommenen wird an ihm stark hervorgehoben. Es ist von einem unbefriedigten orare, gemere, petere usw. die Rede. Ein relativer Friede im Herzen muß dagegen eintreten, wenn der Mensch durch die empfangene Gnade der justificatio instand gesetzt wird, sich in effektiver Weise von der anhaftenden Konkupiszenz zu reinigen. Daher wird der Schwerpunkt des hier immer das Gepräge der Unvollkommenheit tragenden Gottesverhältnisses in den Punkt verlegt, wo der Mensch durch bona opera die Seligkeit als Lohn zu verdienen beginnt. Sowohl fides als spes, die zunächst während der Fortsetzung des Heiligungslebens als Bitte und Erwartung der Kraft zu den opera caritatis, um so die Seligkeit zu gewinnen, zu charakterisieren sind, werden daher der caritas untergeordnet.

Es leuchtet ein, daß diese Betrachtung, restlos durchgeführt, einen klaren und unzweideutigen Moralismus, mit intellektualistischen Motiven vereint, bedeutet. Sie findet sich kurzerhand überall in den Schriften Augustins als Tendenz und als mitwirkender Faktor, obgleich sie, wie oben ausgeführt ist, von einer heilsgeschichtlichen Orientierung mit deren entschieden positivem Stimmungsinhalt durchbrochen wird. In den früheren Schriften Augustins ist ja die neuplatonische Beeinflussung in angedeuteter Richtung oft nachgewiesen worden. Diese läßt sich auch betreffs seiner Auffassung von fides — spes — caritas klar erkennen. So heißt es in den Soliloquien: sine tribus illis anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre, i. e. intelligere (I 876; Sol. I 6, 12). Glaube, Hoffnung und Liebe bezeichnen keine Ruhepunkte für unsern Geist, sie sind Mittel des pur-

gationis officium. Sie sind Stufen der neuplatonischen Stufenleiter und erst an deren obersten Punkte kommt der Mensch mit Gott in Berührung (visio). Der Moralismus und der Intellektualismus haben sich hier die Hände gereicht. Die Liebe zum Nächsten ist dann nicht, wie später, ein direkter Ausfluß der Liebe zu Gott, sondern nur ein Mittel, zur Gottesliebe aufzusteigen. Inter ipsos homines nullumne esse amoris vinculum debet? Imo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur quam hominis erga hominem caritas (De mor. eccl. c. 26). In dem oben zitierten Zusammenhange der Soliloquien bespricht Augustin die Notwendigkeit der durch Autorität und historia temporalis bestimmten fides, spes und caritas. Die Notwendigkeit einer solchen Reinigung der kranken und in Lastern befangenen Seele wird am besten durch den Glauben bezeugt, auf den die Kirche hinweist. Denn selbst zu sehen vermag die Seele nur im gesunden Zustande. Der Glaube muß deshalb zuerst den Menschen davon überzeugen, daß er nur durch purgatio zur visio Dei gelangen kann. Ferner ist spes da, damit der Mensch nicht desperare und die mühsame Aufgabe, purgatio zustande zu bringen, aufgeben möge. Ebenso amor in der Bedeutung von Sehnsucht nach dem Ziele. Diese drei sollen im Menschen zum Erscheinen einer solchen virtus zusammenwirken, durch die die Seele von der Zeitlichkeit befreit wird und sich fürs Schauen des Ewigen bereitet (Sol. c. I 657).

Ein charakteristisches Beispiel dafür, wie sich der autoritative fides-Begriff und die Visionsmystik ineinander weben und das religiöse Grundverhältnis prägen, haben wir z. B. in der Ep. 120 an Consentius: „Dies habe ich gesagt, um deinen Glauben zu ermuntern, das volle Verständnis (ad amorem intelligentiae) zu lieben, wozu die wahre Vernunft hinleitet und wofür der Glaube die Seele vorbereitet" (ib. § 6). Hier wird von infirmitas cogitationis humanae als Grund unserer miseria und davon, wie wir dem Ziele durch juste vivere näher kommen können, gesprochen: Cum in seipsa sit justitia, etiam nobis fit justitia, cum ei cohaerendo juste vivimus; et tanto magis minusve justi sumus, quanto magis illi minusve cohaeremus (ib. § 19). Dem Glauben wird hier eine rein intellektualistische Abzweckung gegeben, der Hoffnung und dem desiderium der Liebe ebenso. Ihre Funktionen beschreibt Augustin als ein esurire und sitire (§ 19) hinsichtlich des Schauens der Seligkeit. Si autem nec cupit (homo), et ea quae

intelligenda sunt credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat: nam pia fides sine spe et sine caritate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet (§ 8). Es ist auch einleuchtend, wie wenig die darauf folgende Distinktion zwischen den Objekten der fides und der spes mit dem Gedanken der fides als fiducia angesichts der historischen Heilstaten Gottes zusammenhängt. Et visibilium quidem rerum praeteritarum, quae temporabiliter transierunt, sola fides est, quoniam non adhuc videnda sperantur, sed facta et transacta creduntur; sicut est illud quod Christus semel pro peccatis nostris mortuus est et resurrexit. . . . Ea vero quae nondum sunt, sed futura sunt, sicut nostrorum spiritualium corporum resurrectio, ita creduntur, ut etiam videnda sperentur; sed ostendi modo nullo possunt modo (§ 9, vgl. das Folgende). Der Inhalt des Glaubens affiziert den Menschen religiös nur in dem Maße, als er Sehnsucht nach vollkommenem Begreifen zu wecken fähig gedacht wird.

Durchaus in Übereinstimmung mit einer solchen Orientierung heißt es de doctrina christ. I 41: Nam si a fide quisque ceciderit, a caritate necesse est cadat; non enim potest diligere quod esse non credit: porro si et credit et diligit, bene agendo et praeceptis morum bonorum obtemperando efficit, ut etiam speret se ad id quod diligit esse venturum (vgl. 91, 9). Wir sehen hier, wie anders die Verknüpfung zwischen fides, spes und caritas hier erscheint, verglichen mit der oben dargestellten rein religiösen. Daher wundert man sich auch nicht über die Fortsetzung (§ 43), in der es heißt: Homo itaque fide, spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens, non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Denn Moralismus und Intellektualismus mit dessen Ausläufer Mystizismus gehören zusammen.

Die Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen fides, spes und caritas, die wir im Ench. § 2 (und § 31) vorfinden, und die von den scholastischen Auslegern Augustins immer zitiert wird, geht zwar von dem vulgären Glaubensbegriffe als dem für das Bestimmen des Glaubensinhaltes (fides quae creditur) entscheidenden Momente aus, insofern das kirchlich autorisierte Symbolum als Grundlage und Ausgangspunkt des Glaubens hier in Frage kommt. Wie sehr auch diese Stelle an den oben zitierten Brief 120 zu erinnern scheint, so ist doch das Verhältnis, wie es hier zwischen den

drei betreffenden Begriffen gezeichnet wird, nicht von moraliſtiſchen Einſchlägen beeinflußt. Wenn Auguſtin der Bitte Laurentii um eine kurze Zuſammenfaſſung all deſſen, was zur chriſtlichen Gottesverehrung gehört, entſprechen will, ſo gibt er das Symbolum als den Inhalt des Glaubens und die Oratio dominica als den der Hoffnung und Liebe. „Was hört und lieſt man Kürzeres? Was prägt ſich leichter dem Gedächtnis ein?" Was die Grundlage der Heilszueignung ſein ſoll, wie ſie durch die oratio geſchieht, iſt nach Auguſtin durch das Bejahen der kirchlichen Lehre, alſo durch die fides, gegeben. Dieſer Glaube iſt rein intellektueller Art, dadurch aber, daß die Hoffnung und die Sehnſucht der Liebe angeſichts des in unſern Weg geführten Glaubensinhaltes erwacht, wird der Glaube in eine pia fides verwandelt. Fides credit, spes et caritas orant. Sed sine fide esse non possunt; ac per hoc et fides orat (§ 2). Beſehen wir uns nun die näheren Diſtinktionen zwiſchen dem Inhalt des Glaubens und dem der Hoffnung und Liebe, die Auguſtin hier angibt, ſo iſt es noch immer der vulgäre Glaubensbegriff, wovon er ausgeht. Est itaque fides et malarum rerum et bonarum: quia et bona creduntur et mala; et hoc fide bona, non mala. Est etiam fides et praeteritarum rerum et praesentium et futurarum. Credimus enim Christum mortuum; quod iam praeteriit; credimus sedere ad dexteram Patris; quod nunc est; credimus venturum ad judicandum; quod futurum est. Item fides et suarum rerum et alienarum. Während der Glaube alſo ſowohl ſchlechte als gute Dinge umfaßt, ſolche, die mich ſowohl als andere betreffen, und ſowohl Vergangenes und Gegenwärtiges als Künftiges ergreift, heißt es über spes: Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. Wenn Auguſtin dann im Folgenden als gemeinſames Merkmal der spes und fides angibt, daß ſie ſich alle beide auf unſichtbare Dinge beziehen (fides wird nach Hebr. 11, 1 als convictio rerum quae non videntur bezeichnet, und für spes wird das oft zitierte Röm. 8, 24—25: spes quae videtur non est spes uſw. herangezogen), ſo liegen dem nur bibliſche Gedanken zu Grunde. Die fides bekommt auch ihren Charakter von pia fides durch dilectio oder amor in deſſen Gegenſatz zu timor (l. c.), nicht primär durch caritas als opera bona. Die religiöſe Orientierung bei der Verknüpfung der Begriffe geht auch aus einem Satze wie folgendem hervor: Ex ipsa fidei confessione . . . nascitur spes

bona fidelium, cui caritas sancta comitatur (§ 30). Aus dem nur toten und leeren Glauben wird durch das Einführen von spes und caritas im Herzen der Glaube geboren, der in Liebe wirksam ist.

Ebensowenig wie das Ausgehen Augustins von fides in der Bedeutung des Bejahens der überlieferten Lehre einen wirklich religiösen Glaubensbegriff ausschließen muß, ebensowenig ist jedes Betonen der Liebe als der Liebestaten mit Moralismus identisch. Glaube und Taten ist ja auch biblisches Christentum. Alles hängt von dem Tone ab, der in diesem oder jenem Falle auf opera gelegt wird.

Es ist nun bei Augustin in Anschluß an 1. Kor. 13 ein oft wiederholter Satz, daß die Liebe größer ist als fides und spes. Dieser Ausdruck muß aber keineswegs immer auf unevangelische Gedankengänge zurückgehen. Denn jene Stellen, in denen die Sache besprochen wird, müssen nach unserer Meinung in dem Sinne ausgelegt werden, der der Nerv der Rechtfertigungslehre Augustins ist: d. h. nach der Betonung der Gesinnung gegenüber bloßem Verständnisglauben. Hierbei macht Augustin keinen begrifflichen Unterschied zwischen caritas in der Bedeutung des durch justificatio eingetretenen Verhältnisses zu Gott und dem der Rechtfertigung vorhergehenden amor. Caritas steht im Gegenteil als Repräsentant des in der vocatio zustandegebrachten willensbestimmten persönlich-religiösen Verhältnisses. Weil dies besser ist als toter Glaube und eitle Hoffnung, wird von caritas behauptet, sie sei größer als spes und fides. Augustin hat überhaupt, wenn es sich um caritas — amor handelt, keine stereotype Terminologie, wie sie später zur Zeit der Scholastik sich ergab (vgl. Mausbach: Ethik I S. 181). Sowohl amor als caritas stehen als Bezeichnung der Wirkung der Gnade in der Seele von der vocatio her. So z. B. Enchiridion Kap. 8: Spes esse sine amore non potest. . . . Proinde nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide. Es ist caritas oder amor, der sowohl spes als fides auf eine wirklich religiöse Höhenlage emporhebt. Daher ist nach Augustin caritas größer (maior) als fides und spes. Es gibt nämlich nach Augustin nicht nur einen leeren und toten Glauben, sondern auch eine dementsprechende Hoffnung. Qui non amat inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit; inaniter sperat, etiamsi ad veram felicitatem doceantur pertinere quae credit (l. c. Kap. 117). Die Hoffnung hat keinen Wert, sowohl wenn man die Seligkeit durch jemand anderen oder etwas

anderes als Gott (z. B. durch merita) erwartet, wie wenn man hofft, durch die Seligkeit etwas anderes als Gemeinschaft mit Gott selbst zu gewinnen. „Wenn du deshalb mit deinem Freunde in seiner Armut verbleibst, daß du, wenn er reich geworden ist, seine Reichtümer genießen werdest; so liebst du noch nicht den Freund, sondern etwas anderes (als ihn selbst) bei dem Freunde. Der Glaube und die Hoffnung sind zwei gute Freunde, aber größer als sie ist die Liebe."

Caritas ist bei Augustin der Ausdruck, der besser als fides und spes ohne Mißverständnis zur Umschreibung des frommen Lebens in Anspruch genommen werden kann. Cum enim quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur quid credat aut speret, sed quid amet (Ench. § 31). Die vulgäre Frömmigkeit mit ihrem leeren und toten Glauben (sola fides ohne dilectio) und mit ihrer Lehre von dem Heilswege der Werke, die eine eitle Hoffnung hervorbrachte (Pelagius), haben ihn dazu getrieben, dilectio als das dem Glauben und der Hoffnung allein einigen Wert Verleihende hervorzuheben (vgl. z. B. Serm. 168, 2). Insofern aber eine wirkliche religiöse Relation vorliegt, gilt das oft zitierte Wort des Paulus 1. Tim. 1, 5: Finis autem praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, wobei das andere Moment (conscientia bona) sich auf spes bezieht.

Das Rangverhältnis zwischen fides, spes und caritas wird bei Augustin nicht nur im Hinblick auf den Gedanken des toten Glaubens bestimmt, wie dies gleicherweise bei Paulus im Anfang des Kapitels geschieht, sondern auch nach den Schlußworten desselben Kapitels, wo fides, spes und caritas hinsichtlich ihrer Vollendung in der anderen Welt betrachtet werden. „Denn keinen anderen Gesang lernen wir von Gott als den des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe: damit unser Glaube in ihm fest sei, solange wir ihn nicht sehen, sondern im Glauben an ihn, den wir nicht sehen, leben, damit wir uns freuen, wenn wir zum Schauen gelangen und der Anblick seines Lichtes auf unseren Glauben folgt, wo nicht länger zu uns gesagt werden wird, glaube, was du nicht siehst, sondern freue dich über das, was du siehst. Auch die Hoffnung sei unerschütterlich und an ihm sich festigend und nicht gebeugt oder wankend oder der Gefahr ausgesetzt. Denn Hoffnung (spes) wird es jetzt genannt, dann aber wird es nicht Hoffnung, sondern Vollendung (res) sein. . . . Jetzt muß es Geduld sein (in Anschluß an Röm. 8, 24–25), bis

das Verheißene gekommen ist. Niemand wird in guten Verhältnissen geduldig genannt. Wenn von dem Menschen Geduld gefordert wird, so hat er mit widerlichen Umständen zu tun. . . . Niemand kennt (sentit) alle Mühsale, als wer den Weg Gottes wandelt. Und zu ihm wird nun in allen Seiten der heiligen Schriften gesagt, daß er das Gegenwärtige dulden, das Künftige hoffen und den nicht Geschauten lieben solle, damit er ihn umarme, wenn die Zeit des Schauens da ist. Denn die Liebe, die als Drittes dem Glauben und der Hoffnung angefügt wird, ist größer als der Glaube und die Hoffnung: denn der Glaube umfaßt Dinge, die nicht gesehen werden, wird aber in Schauen übergehen, wenn sie vor unseren Augen enthüllt daliegen; und die Hoffnung gilt einer Sache, die nicht besessen wird (tenetur), und wird, wenn die Vollendung kommt (adveniente re), nicht mehr Hoffnung sein, weil wir dann besitzen, nicht nur hoffen werden; die Liebe dagegen kennt kein anderes Gesetz als das, mehr und mehr zu wachsen. Denn wenn wir, schon wenn wir nicht sehen, lieben, wie werden wir, einst zum Schauen gelangt, lieben!" (In Ps. 91, 1.)

Wenn Augustin nach Paulus und nach dessen Auslegung im vulgären Katholizismus das Schema fides — videre, spes — tenere (res), anwendet, so ist hiermit nicht gesagt, daß dies einen mehr voluntaristischen Glaubensbegriff ausschließt. Ebensowenig hier wie bei Paulus. Wäre fides bloß als Vorbereitung der visio, als Sehnsucht und Erwarten des seligen Schauens, zu betrachten, so würde fides und deren innerster Nerv, desiderium, jedes Prinzip sittlicher Aktivität entbehren. Das sittliche Tun muß dann als etwas im Verhältnis zu dem an sich quietistischen Gottesumgang Fremdes und Äußeres dazukommen. Es muß auf Furcht vor erschreckenden Gesetzesgeboten und Drohungen des Gesetzes beruhen. Eine solche Stimmung aber streitet gegen das ganze Pathos und die innersten Intentionen Augustins. Denn schon der beginnende Glaube zielt auf die neue justitia ab, die dem wahren Leben in Gott gehört, und ist eine Bitte um Kraft, das Gute zu tun. Und die Gabe der Rechtfertigung besteht vor allem in der neuen Gesinnung und Herzensverfassung, womit der Mensch zum Ausführen des Willens Gottes schreitet. Diese libertas des Sinnes, diese freie Lust im Herzen, das Werk der Liebe zu üben, ist aber keine Tat des Menschen selbst, sondern eine Gabe von Gott. Soll aber Gott und seine Gnade ein zu aktiver Liebe bewegendes Prinzip im Menschen werden, so ist

dafür eine unerläßliche Voraussetzung, daß der Glaubensinhalt nicht ein abstraktes Gedankending oder etwas nur dem Verstand Zugängliches ist, sondern eine Wirklichkeit konkreten, positiv-historischen Inhalts. Daher ist es unmöglich, Augustin und das von ihm in die Entwicklung eingesetzte Neue ohne stete Bezugnahme auf seine Anwendung des positiven Offenbarungsinhalts zu verstehen. Es ist seine Stellung zu diesem, die ihn zu dem „Reformator der christlichen Frömmigkeit" machte, wie sein Ehrentitel bei Harnack lautet. Wie die neue durch die Frömmigkeit Augustins markierte Stimmung fast durchgehends um Momente positiv-biblischer Art orientiert ist, wird das folgende Kapitel erweisen.

Kap. 2.

Reale und ideelle Momente der Heilszueignung.

Schon im vorigen Kapitel ist klar geworden, wie die real-ethischen und die persönlich-religiösen oder ideellen Momente im Frömmigkeitsleben Augustins ineinander greifen. Wie sich die rein religiösen und sittlichen Motive zum Prozesse der sittlichen Erneuerung und der betreffenden Ordnung verhalten, das ist eine Frage, die für das aufgestellte Problem von entscheidender Bedeutung ist und von der behauptet werden kann, daß sie das eigentliche Augustin-Problem enthält. Damit wird gerade die Frage nach dem Verhältnisse zwischen den biblisch-poluntaristischen (Seeberg) und den neuplatonischen bezw. vulgärkatholischen Momenten der religiösen Konzeption Augustins aufgerollt. Schon im vorhergehenden Kapitel haben wir angedeutet, in welchem Lichte diese Frage nach unserer Meinung gesehen werden muß. Wir werden im Folgenden etwas näher darauf eingehen. Denn das Problem der Heilsgewißheit ist damit aufs engste verknüpft.

Wir verbinden unsere Aufgabe dann am besten mit der Frage, wie Augustin sich die Sünde, ihre Art, Entstehung und Überwindung denkt. Und hierbei macht sich die doppelte Abhängigkeit Augustins in jedem Punkte aufs Neue bemerkbar: teils der philosophisch-vulgärkatholische, teils der persönlich religiöse, von biblischen Gedankenmotiven bestimmte Einschlag. Beim ersten An-

blick mag es scheinen, als ob die Lehre Augustins von der Überwindung der Sünde durch justificatio von der sittlichrealen Anschauung, die er von seiner Mitwelt empfangen hatte, vorwiegend bestimmt wäre. Unter dieser Auffassung tritt die Sünde zunächst als negative Größe, als Mangel wahrhaften Seins (privatio vitae bezw. boni) in die Erscheinung. Gott ist für diese Betrachtung die absolute, von allem Wechsel unberührte Substanz (summum ὄν), die über die zeitliche Geschichte erhaben ist und die nicht als in persönliche Relation zur geschaffenen Welt tretend gedacht werden kann. Im Anschluß daran wird dann die Sünde vor Allem in Ausdrücken negativen, ethisch neutralen Charakters geschildert: sie wird als ein auf bona inferiora statt auf die Teilnahme an dem einzigen, wirklichen Sein gerichteter Wille bezeichnet, sie wird als Kraftlosigkeit und Schwäche (infirmitas, languor), als morbus, vulnus, das sanatio verlangt, als ein getrübter Verstand und ein dunkles Auge, die purgatio bedürfen, und vor allem als miseria, die von der rechten beatitudo ausgeschlossen ist und diese nur in Gemeinschaft mit der wahren Wirklichkeit gewinnen kann, aufgefaßt. Miser ist der Mensch dann zunächst auf Grund seiner Gefangenschaft im Fleische mit dessen infirmitas und in den Umständen der Zeitlichkeit. Beatus ist er erst, wenn er ganz dem Ewigen, Gott, als seinem incommutabile bonum abhängt. Die die Sünde aufhebende Gnade wird nach dieser Grundanschauung als Einführen eines wirklichen esse in die menschliche Natur gedacht, als Mitteilung einer Kraft, die die Gebrechlichkeit und Schwäche überwindet, eines Heilmittels, das die Krankheit besiegen kann, und einer Erleuchtung (illuminatio) des seelischen Auges, wodurch der im Irdischen immer unvollkommene Glaube allmählich zur perfecta visio fortschreitet.

Weil aber die metaphysische Betrachtung bei Augustin niemals ethisch neutral ist, sondern summum esse stets mit summum bonum zusammenfällt[1]), so bedeutet auch die durch die Gnade vermittelte Teilhaftigkeit an der höchsten Wirklichkeit zugleich das Beginnen eines neuen Lebens kraft der von Gott herfließenden justitia. In ihren Konsequenzen leitet natürlich eine so orientierte Gnadenlehre zur Indifferenz gegenüber dem positiv Geschichtlichen: das unpersönlich Metaphysische in der betreffenden Grundanschauung muß das Inter-

[1]) Wir bemerken also schon auf diesem Punkte ein Durchbrechen des metaphysischen Schemas durch voluntaristische Gedankenelemente.

esse der persönlichen Realitäten der Heilsgeschichte ganz natürlich paralysieren. Die dem Menschen zuteil werdende Gnade erscheint von einer konsequent durchgeführten realen Betrachtung aus zunächst nicht als persönlicher Liebeswille, mit welchem wir in Gemeinschaft kommen, sondern als Mitteilung von göttlichem esse oder bonum esse, als ein Eingießen von Kräften in den Menschen, die ihm das declinare a malis et facere bona ermöglichen. Sie wird unter dem Gesichtspunkte eines adjutorium Dei im Kampfe gegen die infirmitas des Fleisches und die Verlockungen der Welt und des Teufels betrachtet. Und gerade auf die reale Kraft und Wirkung der Gnade fällt während des pelagianischen Streites die entscheidende Betonung. Es ist vom adjutorium nicht nur in dem Sinne die Rede, daß die Gnade als Beispiel und Lehre zu den natürlichen Kräften unterstützend hinzutritt, sondern, was die Sünde beim Menschen zerstört hat, nämlich das Wollen wie das Können des Guten, das schenkt ihm die Gnade oder der wirksame göttliche Liebeswille wieder.

Die Bitte des Glaubens: da quod jubes, in ihrem Gegensatz zu dem befehlenden fac quod jubeo des Gesetzes scheint zunächst auf die Erneuerung der sittlichen Kraft zu zielen. So auch seine Distinktion zwischen Gesetz und Evangelium: das Gesetz bewegt dadurch, daß es mit Strafen droht, zur Handlung, das Evangelium dadurch, daß es im Menschen einen neuen Willen von Liebe zur Gerechtigkeit schafft. Darin kommt der Vortritt des neuen Bundes vor dem alten zum Vorschein, daß das Gesetz nicht nach dem Buchstaben, sondern nach seinem auf die Gesinnung sehenden Geiste ausgeführt wird, von der neuen Liebesgesinnung, die die Gnade wirkt (Ep. 130, 14). Die Forderungen des Gesetzes werden kraft der Gnade leicht und freudig erfüllt. Das Gesetz, zu dem uns der Glaube verpflichtet, ist daher eine lex libertatis im Unterschied von der lex servitutis, die nur äußerlich — und daher im Grunde garnicht — und unter Androhung von Strafen befolgt werden kann. Wenn Augustin z. B. von Christus als unserem liberator spricht, scheint er zunächst daran zu denken, daß wir durch ihn von unserer Sklaverei unter dem Fleische und dessen Gelüsten freigemacht werden, bis daß das Herz frei dem Willen Gottes folgt, gemäß den Worten Pauli: Condelector legi Dei secundum interiorem hominem. Delectat me lex, delectat me quod jubet lex, delectat me ipsa justitia (In Jo. Ev. tr. 41, c. 8, 11; III 1698).

Auf Grund ihres Zusammenhanges mit der realen Erneuerung, die auf Erden ihre Vollendung niemals gewinnen kann, ist unsere Rechtfertigung, aus menschlichem und temporellem Gesichtspunkte gesehen, als ein sukzessiv fortschreitender Prozeß zu charakterisieren, durch den sich der ewige Ratschluß Gottes, den Menschen zu erretten, verwirklicht und zwar durch Hervorrufen eines neuen Willens, der den Begierden des Fleisches immer mehr den Rücken kehrt und der beatitudo nachjagt, die allein zufriedenstellen kann. Die so zustande kommende Umschaffung ist also nicht magisch zu verstehen, so daß die Macht der Sünde in einem Nu gebrochen und die vollkommene Gerechtigkeit hergestellt wäre. Gott tut dem freien Willen des Menschen keine Gewalt an. Der Prozeß der justificatio ist daher als eine Reihe psychologisch vermittelter Inspirationsakte aufzufassen, durch die wirksame Motive des Überwindens der Sünde dem Menschen zugeführt werden. Die concupiscentia kann aus dem Herzen nicht ausgerottet werden, so lange der Mensch der Zeitlichkeit angehört. Kraft des neuen Liebesgeistes aber, der mit dem spiritus sanctus in dessen Einwohnen im Herzen identisch ist, ist die böse Lust im Aussterben begriffen, gemäß dem von Augustin so oft wiederholten: Crescente caritate minuitur cupiditas. — Der Akt, wodurch der die concupiscentia besiegende Geist beim Menschen einzieht, wird bei Augustin gewöhnlich justificatio, aber auch vivificatio, regeneratio, renovatio genannt. Vom Gesichtspunkte Gottes aus und sub specie aeternitatis, insofern sich die prädestinierende Gnade darin ausdrückt, ist die Rechtfertigung ein abgeschlossener, einmaliger Akt; subjektiv aber verwirklicht sie sich in der Form eines religiös-ethischen Erneuerungsprozesses, der über das ganze christliche Leben ausgedehnt ist. Das Einbeziehen des realen Gesichtspunktes in den Begriff der Rechtfertigung hat also justificatio mit sanctificatio gleichbedeutend gemacht. Die Auffassung Augustins von der Realisation der Erlösung ist hiebei um den Gedanken konzentriert, daß die Gnade beim Menschen eine reale justitia wirkt, auf Grund welcher sie zuletzt coronam gloriae als Lohn empfängt. Die verschiedenen Etappen bei der Vollendung der Prädestination: vocatio, justificatio, glorificatio sind daher als bezw. inchoatio, incrementum und perfectio der den Willen umschaffenden justitia, die der entscheidende Inhalt der Gnade ist, aufzufassen[1]). — Es ist nicht zu

[1]) „So verstehen wir, daß es sogar in einem Menschen vier verschiedene Akte gibt, nach deren allmählicher Durchführung er in dem ewigen Leben weilen

leugnen, daß die ethisch-reale Orientierung des Gnadenbegriffs bisweilen einen solchen Platz bekommen hat, daß sie die Stellung der persönlich-ideellen Momente seiner religiösen Konzeption ungünstig beeinflußte. In ihren Konsequenzen leitet diese Orientierung in der Tat zu einem Aufheben des Gnadengedankens selbst. Denn in demselben Maße, wie das fromme Bewußtsein sich die Gnade nicht mit Hilfe positiver Offenbarungstatsachen aneignen kann, verliert diese jeden greifbaren Inhalt und kann nicht anders denn als eine unbeschreibliche Erfahrung der mystischen Kontemplation festgehalten werden. Und wenn ihr Besitz dem Frommen sich bewahrheiten soll, bleibt kein anderer Weg übrig, als rein äußere Faktoren als Gewißheitskriterien zu verwerten. Hierbei bieten sich dann Momente moralistischen Charakters dar, mit dem Gedanken an die Sicherheit verknüpft, die die von der Kirche gewährten Einrichtungen verleihen. Die Betonung kommt auf die rein äußere Art der Handlung zu liegen: es wird mehr nach der Tatsache der Leistung als nach deren Motiven gefragt. Daran schließen sich Reflexionen über die Bedeutung der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche als Institution, über den genauen Gehorsam kultischen Regeln und festgestellter Kirchenpraxis gegenüber. Auf diese Weise kommt es in der Praxis von selbst dazu, daß die Betonung von der göttlichen auf die menschliche Kausalität verlegt wird, und daß die Gnade zu einer abstrakten Idee herabsinkt, nur zu einem Rahmen für den reflektierenden Gedanken wird, der in der Tat mit moralistischem Inhalt ausgefüllt wird. Daß die nachaugustinische bezw. scholastische Entwicklung die hier skizzierten Konsequenzen einer stark ethisch betonten Interpretation des Inhalts der Rechtfertigung, wie wir sie schon bei Augustin als Ansatz vorfinden, in vielen Beziehungen verfolgen sollte, wird

---

wird. — — — Der erste Akt fällt vor das Gesetz, der zweite steht unter dem Gesetze, der dritte unter der Gnade, der vierte im Frieden. Vor das Gesetz fällt der Akt, wenn wir die Sünde nicht kennen und den fleischlichen Gelüsten folgen. Der zweite geschieht unter dem Gesetz, wenn wir schon abgehalten werden von der Sünde, aber doch, von der Gewohnheit besiegt, sündigen, weil uns der Glaube noch nicht hilft. Der dritte Akt geht vor sich, wenn wir unserem Befreier schon aus ganzem Herzen vertrauen und unseren Verdiensten nichts zuschreiben, sondern infolge der Liebe zu seiner Barmherzigkeit von der verlockenden bösen Gewohnheit, wenn sie uns zum Sündigen verleiten will, nicht mehr besiegt werden; wir empfinden sie aber noch als störend, obgleich wir ihr nicht ausgeliefert werden. Der vierte Akt ist, wenn im Menschen überhaupt nichts ist, was dem Geiste widersteht" ... De div. quaest. LXXXIII: I 3).

unsere Untersuchung darlegen. Hier wollen wir nur betonen, daß sich diese Konsequenzen, was Augustin betrifft, nur in sehr mäßigem Umfange geltend machen. Im Gegenteil besteht ja die vornehmste Bedeutung Augustins eben darin, daß er dem vulgären Moralismus (bezw. Rationalismus) gegenüber dem Gnadengedanken die Souveränität über das sittliche Leben wieder gegeben hat. Daß er die Gnade für das rein ethische Leben und die individuelle perfectio in so großer Ausdehnung in Anspruch genommen hat, ist erklärlicher, wenn man bedenkt, wie einseitig ethisch interessiert der zeitgenössische vulgäre Katholizismus war. Das Persönlich-religiöse im Christentum in seiner absoluten Priorität und Erhabenheit gegenüber dem Ethisch-realen darzustellen, war Augustin noch nicht imstande. Man versteht aber die eigenartige Fassung der realen Wiedergeburt, die wir bei Augustin vorfinden, nicht, wenn wir die ideell persönlichen Momente außer acht lassen, die von seiner religiösen Konzeption nicht abgetrennt werden können. Seine Darstellung des neuen Lebens unter der Gnade hängt von der Stellung ab, die dem Persönlich-religiösen an der Seite des Ethischen zukommt.

Wenn wir als das für Augustin im Unterschied vom vulgärkatholischen bezw. neuplatonischen Moralismus Eigentümliche sein starkes Betonen der einheitlichen Gesinnung und des auf die Gerechtigkeit gerichteten neuen Willens angegeben haben, so müssen zum Verständnis dessen *immer* die persönlich-religiösen Momente, die aus der biblischen Ideenwelt hinzugekommen sind, in die Betrachtung einbezogen werden. Dies wird nicht zum wenigsten dann klar, wenn wir beachten, wie die Begriffe der Sünde und Gnade bei Augustin eine Seite hervorkehren, die mit dem Moralismus der Zeitgenossen nicht auf einer Linie liegt.

Die Sünde erschöpft sich nach Augustin nicht in einer Reihe momentaner Akte, sondern wird immer als im Inneren des Menschen einen einheitlichen Orientierungspunkt besitzend gedacht. Und in selben Maße wie sich Augustin nicht nur von dem den Gnadengedanken alterierenden Moralismus, sondern auch von unterevangelischen Vorstellungen über die Mitteilung der Gnade fernhalten *will*, kommt die Betonung umso stärker auf den persönlich-willensbestimmten Charakter der Sünde zu liegen. Dies kommt vor allem in der Auffassung derselben als einer verkehrten Freiheitsstellung dem *persönlichen* Gott gegenüber zum Ausdruck. Ebenso wie der Hochmut einmal Ursache der Sünde Adams war, so gilt für Augustin als

allgemeine Regel, daß superbia Wurzel und Ursprung aller aktuellen Sünden (princeps omnium peccatorum; primum peccatum; omnium vitiorum causa) ist, und daß sie als die böse Lust der äußeren Handlung vorangeht. Durch das Bestimmen des Grundcharakters der Sünde als superbia (bezw. elatio, praesumptio) wird die persönliche Orientierung des Sündenbegriffes markiert. Die Sünde bedeutet in diesem Zusammenhang Empörung gegen Gott und seinen gebietenden Herrscherwillen, sie leitet zur Trennung von ihm[1]). Sie erscheint nicht nur als Schwäche des Willens und Mangel an Kraft, sie bezeichnet hier zugleich ein gestörtes Persönlichkeitsverhältnis, ein ideelles debitum, das sich der Mensch infolge der positiven Verkehrtheit seines Willens zugezogen hat. Zwar gilt von der superbia des Menschen, daß sie ihn von der Kraft absperrt, die allein seinem ethischen Leben Inhalt geben kann, und ihn zum Gefangenen in den Ketten der Sünde macht, für Augustin bezeichnet aber die Sünde, aus dem Gesichtspunkte der superbia gesehen, immer zugleich ein Unterbrechen der Relationen zum persönlichen Gott. Es gilt von superbia, daß sich der Mensch durch sie vom rechten Wege entfernt (X 265), und daß nichts die perfectio des Menschen so hindert als superbia (IV 709); dazu aber auch, daß es Gott selbst ist, von welchem die superbia den Menschen entfernt (IV 302), daß sie für unsere tiefste Sehnsucht, die des inhaerere Deo, maximum impedimentum ist (VIII 1031). Superbia bezeichnet dann vor allem das falsche Vertrauen auf sich selbst, das den Menschen für die neue justitia und für die Kraft zur Vollendung des Gesetzes, die ihm Gott schenken will, unempfänglich macht. Die superbia drückt sich daher nicht primär in äußeren Handlungen sündiger Art aus, sondern wird in erster Linie als Bezeichnung des Eindringens der Sünde in die Gesinnung gedacht und mag daher ebensowohl bei denen, deren Taten im Äußeren gegen die caritas nicht streiten, als bei offenbaren infideles vorkommen. Es ist von der Sünde als einem superbe sapere die Rede.

Dasselbe Verhältnis gilt nun auch inbetreff des Gegensatzes

---

[1]) Ab hoc vitio, quod est caput omnium vitiorum, quia inde cetera vitia nata sunt, facta est apostasia a Deo (In Ps. 18, II 16; IV 163). — Non enim est maius delictum quam apostatare a Deo, quod est initium superbiae hominis: et vere ille immaculatus est, qui etiam hoc delicto caret; quia hoc est ultimum redeuntibus ad Deum, quod recedentibus primum fuit (In Ps. 18 I 14).

der superbia – humilitas. Ebenso wie superbia die Ursprungsquelle der Sünde ist und, psychologisch gesehen, ihre eigentliche Grundform ist, so ist andererseits humilitas Voraussetzung der Teilnahme an der Gnade und das Organ, wodurch diese ins Herz hineinkommt und daselbst anwächst.

Ebenso wie superbia zu demjenigen religiösen Verhältnis, das durch fides markiert wird, in direktem Gegensatz steht, so sind humilitas und fides miteinander notwendig verbunden. Wo fides in erlösender Bedeutung ist, da ist auch humilitas. Humilitas gehört für Augustin ebenso notwendig zur fides, wie bei Luther Reue und Glaube miteinander verbunden sind. Kraft der darin einwohnenden humilitas kann der Glaube ein solcher sein, der betet und durch das Gebet empfängt. Der persönliche Charakter der humilitas-Gesinnung wird noch deutlicher hervorgehoben, wenn man in Erwägung zieht, daß die Demut nicht allein der Einsicht der Unzulänglichkeit der eigenen Kraft und der infirmitas des Willens gilt, sondern sich zugleich als Reue über die Sünde und als confessio peccatorum äußern muß. Die wahre humilitas hat ihr Merkmal darin, daß der Mensch displicet sibi, während superbia in defensione peccatorum (In Ps. 31, 15; IV 267) fortfährt.

Daß die Sünde, aus dem Gesichtspunkt der superbia gesehen, ein klar persönliches Gepräge hat, ist noch mehr mit Händen zu greifen, wenn wir beachten, wie sich Augustin die Beseitigung der Herrschaft der Sünde denkt. Seine Gedanken halten sich hierbei ganz in der Sphäre der persönlichen Religion. Propter hoc vitium, propter hoc magnum superbiae peccatum, Deus humilis venit: haec causa, hoc peccatum magnum, iste ingens morbus animarum omnipotentem medicum de coelo deduxit, usque ad formam servi humiliavit, contumeliis egit, ligno suspendit; ut per salutem tantae medicinae curetur hic tumor. Iam tandem erubescat homo esse superbus, propter quem factus est humilis Deus (In Ps. 18, 2. 15; IV 163). Die Ausdrücke, die hier gebraucht werden, stammen von der mehr unpersönlichen Fassung der Religion, aber die Sache selbst ist auf ein Niveau erhoben, auf dem persönlich-psychologische Faktoren die entscheidenden sind. Wir werden damit vor die in der Christologie und religiösen Gedankenwelt Augustins überhaupt so außerordentlich wichtige Idee des Christus humilis gestellt. Durch Christum ist die Demut zu dem wahrhaft christlichen Wege zu Gott und zur rechten beatitudo gemacht worden. Die Demut

ist es, die die civitas Dei von der civitas diaboli trennt (VII 421), ebenso wie gerade durch superbia ein Gott feindliches Reich überhaupt entstanden ist. Die Philosophen haben zwar das Ziel der Glückseligkeit gesehen, sie hatten aber den Weg dorthin, der uns durch Christus humilis geoffenbart worden ist, noch nicht gelernt. In seiner ersten Zeit kannte Augustin sieben Stufen, die der Fromme auf seinem Wege zur visio passieren mußte. Jetzt aber spricht er von humilitas als dem einzigen und für alle gemeinsamen Heilsweg. In seinem Briefe an Dioscur (Ep. 118; II 442) schreibt er: „Ich wollte gern, mein Dioscur, daß du dich diesem (dem Christus humilis) in aller Frömmigkeit unterordnen wolltest und dir zum Greifen und Gewinnen der Wahrheit keinen anderen Weg sicher ausbautest, als den von ihm, der gleich Gott die Schwäche unserer Schritte gesehen hat, ausgebauten. Dieser ist aber zuerst: Demut; zweitens: Demut; drittens: Demut; und wie oft du mich darum fragtest, würde ich dasselbe sagen; nicht als ob es auch nicht andere Vorschriften gäbe, die hergesagt werden könnten, aber wo nicht humilitas bei allen unseren guten Taten vorangeht, zur Seite schreitet und nachfolgt, . . . wird uns superbia, wenn wir uns über eine gute Tat freuen, uns noch alles aus den Händen reißen" (Vgl. Scheel a. a. O. S. 372).

Ebenso wie der Gegensatz der Demut, der Hochmut (superbia), bei Augustin zunächst und zuletzt in dem Willen besteht, der in dem Irdischen seine beatitudo sucht, und von Gott nicht auf den Weg der wahren Glückseligkeit geführt werden will, so gehört nun zu dem humiliter sapere vor allem die Einsicht, daß wir von dem Diesseitigen unsere Hoffnung dem Jenseitigen zuwenden müssen. Die Lust am Irdischen (mala concupiscentia) muß der neuen bona concupiscentia, die Gott in uns erweckt, geopfert werden. Der sicherste, ja der einzige Weg, eine solche Demut zu lernen, ist, zur Dienergestalt Christi hinzugehen. Vor ihm wird uns klar, quid in hac vita contemnendum, et quid in alia sperandum (Ep. 140; II 543). Die jüdische Religion hatte für die rechte Art der beatitudo, die Gott schenkt, noch keinen Blick. Daher verstanden die Juden auch nicht, daß die justitia, die die beatitudo in wahrer Bedeutung verdienen sollte, von Gott sein mußte. Gratia novi testamenti hat nicht mit zeitlicher Glückseligkeit, sondern mit vita aeterna zu tun. Dies ist erst durch die humilitas Christi, die uns lehrt, alle Berechnungen irdischen Glückes zu verlassen (ib.) und

unseren Sinn der unsichtbaren Welt zuzuwenden, offenbar geworden. So kann Augustin im Anschluß daran im Enchiridion die Bedeutung Christi und die Absicht seiner Sendung auf folgende Weise angeben: ut humana superbia per humilitatem Dei argueretur ac sanaretur et demonstraretur homini, quam longe a Deo recesserat, cum per incarnatum Deum revocaretur, et exemplum oboedientiae per hominem Deum contumaci homini praeberetur (vgl. de trin. 13, 22). Was Augustin hierbei zunächst ins Auge faßt, ist die Gesinnung in Jesu, die ihn antreibt, für unsere Erlösung Dienergestalt anzunehmen und sich den Trübsalen des Erdenlebens, ja sogar dem Erleiden des Todes zu unterwerfen. Wenn Augustin Christum den doctor humilitatis oder humilitatis exemplum, das uns zur Demut bewegen (persuadere) soll, nennt, so haben exemplum, doctrina und persuasio hier eine Bedeutung, die durch eine moralistisch-rationalistische Interpretation nicht erschöpft wird[1]). Die Demut Christi kommt darin zum Vorschein, daß er in unsere infirmitas eingegangen und alle die Gebrechlichkeiten, die das Menschsein (humanitas) begleiten, auf sich genommen hat. Fatigatio Domini, infirmitas Domini fuit infirmitas virtutis, infirmitas sapientiae: sed ipsa infirmitas humilitas. . . . Humilitas ipsius, ipsa nos facit salvos; quia quod infirmitas est Dei, fortius est quam homines (In Ps. 126, 5; IV 1671)[2]). Humilitas bezeichnet vor allem den einheitlichen Willen, die beharrliche Stimmung vollkommenster Empfänglichkeit im Verhältnis zu Gott[3]), die sich durch das ganze Erdenleben Jesu offenbarte. Jesus ist aber dadurch nicht allein ein Paradigma des Grundgesetzes in der Welt

[1]) Vgl. Gottschick a. a. O. S. 207. Scheel scheint mir hier wieder Augustin allzu einseitig nach den vulgärkatholischen Einschlägen seiner Frömmigkeit ausgelegt zu haben. Übrigens enthält ja der Gedanke von Christus als Lehrer und Vorbild nichts Unevangelisches, es hängt eben alles von der Stellung ab, die demselben im Verhältnis zu anderen Momenten zukommt, und der Betonung, die darauf fällt.

[2]) Es scheint mir verfehlt, mit Scheel die Zusammenstellung von infirmitas (bezw. humanitas) und humilitas als eine Degradierung des humilitas-Gedankens zu einem metaphysisch-unpersönlichen Plan anzusehen. Humilitas als Willensakt liegt immer dahinter und gibt der infirmitas (bezw. humanitas) Christi erlösende Bedeutung.

[3]) Vgl. Harnack (Dg. III 127): Aber da diese (die Trinität) auf Jesus nicht anders einwirken kann, als sie immer wirkt, so ist die Einzigkeit und Kraft der Person Jesu Christi aus der Empfänglichkeit abzuleiten, die der Mensch Jesus der operatio divina entgegengebracht hat.

der Gnade, das mit dem pauliniſchen robur in infirmitate perficitur ausgedrückt werden kann, ſondern er iſt auch eine wirkſame Urſache des Brechens der superbia geworden, die innerſte Wurzel und Urſprungsquell der Sünde iſt. Und zwar kraft der perſönlich-pſychologiſchen Wirkungen, die von ihm ausgehen, da die menſchliche superbia durch die Demut des Gottmenſchen überwunden wird und der Sinn alſo zu einem liebevollen Umfaſſen der misericordia Gottes, der unſere miseria beſucht, vorbereitet wird. Es iſt dabei von einem wirklich perſönlichen Verhältnis zum Christus humilis die Rede[1]).

Ebenſo wie nun bei Chriſtus die humilitas vor allem die Offenheit und Rezeptivität der Geſinnung bedeutete im Verhältnis zur göttlichen operatio und dies vor der äußeren Form der Demut als das alles Entſcheidende betont wird, ſo iſt es betreffs der humilitas, die bei uns durch den Eindruck des Christus humilis gewirkt werden ſoll, vor allem die Geſinnung ſelbſt, worauf das Gewicht gelegt wird. Humilitas vor Gott, durch die ſeine Kraft in uns wirken kann, iſt es, die allein den Taten Wert ſchenkt[2]). Die Geſinnung, die Perſönlichkeit muß zuerſt in die rechte Stellung zu Gott kommen, erſt dann kann Gott Taten wirken, woran er Gefallen hat. Vis esse locus Domini? Esto humilis et quietus et tremens verba Dei, et tu ipse efficieris quod quaeris (In Ps. 131, 4; IV 1717). Trotz aller Würdigung äußerer Werke (Armut, Virginität) ſind dieſe doch ohne die humilitas des Herzens nichts. Die paupertas, um die es ſich Auguſtin vor allem handelt, iſt paupertas animi (IV 1727) und virginitas carnis iſt ohne virginitas cordis nichts wert. So wenig wie in der Frage der humilitas bekommt bei der dabei wirkſamen Liebe das Äußere einen dominierenden Platz (vgl. in Ps. 132, 26). Es gibt eine humilitas mendax et simulata (IX 63), er warnt die als virgines Lebenden,

[1]) Scheel (a. a. O. S. 418, 459 und vorherg.) ſpricht Auguſtin jedes Verhältnis perſönlichen Inhalts zum Christus humilis ab und tritt damit gegen die Harnackſche Darſtellung dieſes Punktes in Polemik. Vgl. dazu Harnack Dg. III S. 133, Anm. 1: „Ganz ablehnen muß ich Scheels Behauptung, Auguſtin habe das Bild der Hoheit in der Demut nicht gekannt, alſo auch die humilitas Christi nicht religiös gewürdigt."

[2]) Vgl. Harnack Dg. III S. 168f.: Auguſtin hat ferner beſſer wie irgend ein anderer gewußt, daß die äußeren Leiſtungen mit gottloſem Herzen geleiſtet werden können (nicht nur von häretiſchen Mönchen, wo es ſich von ſelbſt verſteht, ſondern auch von katholiſchen, Ep. 78, 9).

die sich über diejenigen zu überheben, die dasselbe magnum donum nicht bekommen haben (De sancta virg. 43, 44; VI 422). Nam simulatio humilitatis maior superbia est (l. c.). Er fragt seine Zuhörer, wozu es nütze, daß ihre Worte (quod dicis) vor Menschen demütig scheinen, wenn ihre Gesinnung (quod sapis) vor Gott hochmütig ist. Die Gesinnung ist der Probierstein der Demut. Wenn Augustin daher von der Demut als einer sittlichen Aufgabe für den Gläubigen spricht, so besteht diese nicht darin, sich durch allerlei fromme Werke die Gnade zu verdienen, sondern darin, gegen die stets drohende superbia auf der Hut zu sein. Dahin legt Augustin das Paulus-Wort aus, daß wir mit Furcht und Zittern arbeiten sollen, daß wir selig werden. Demgemäß beurteilt Augustin auch das Verhältnis zur Kirche. Während natürlicherweise das Verhältnis äußeren Gegensatzes zur Kirche ein Zeichen ungebrochener superbia ist (In Ps. 140, 14; IV 1715), bedeutet das Beugen unter die Autorität der Kirche an und für sich nichts Verdienstvolles, sondern wird von Augustin als ein natürlicher und zuletzt notwendiger Ausschlag der Gesinnung betrachtet, die sich nicht auf die eigene Kraft verläßt, sondern auf die Gottes harret. In dem Wort mater, das er in diesem Zusammenhang oft für ecclesia verwendet (Deus — pater, ecclesia — mater), braucht ja an sich nichts als eine evangelische Würdigung des Autoritätsverhältnisses zu liegen. Si autem perseveratis in pace catholica, si quid forte aliter sapitis quam oportet sapere, Deus vobis revelabit humilibus. Quare? Quia Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (l. c.).

Die Betonung der humilitas als der entscheidenden Unterlage des aktiven Werklebens, die wir hiermit als das für Augustin Charakteristische haben angeben wollen, kann aber nur erklärt werden, wenn man die persönlich-religiöse Relation festhält, die in dem Gegensatze superbia—humilitas ausgedrückt ist und die die neue Gesinnung zur Sphäre eines rein persönlichen Gottesumgangs macht. Es ist dieser neue Gesichtspunkt, der die Änderung des alten moralistischen Schemas hervorgerufen hat. Denn die einzelnen Taten sowohl als die ganze menschliche Aktivität durchwegs als ein Werk Gottes festzuhalten, vermag man nur im Wege der neuen von der Gnade gewirkten Gesinnung. Schon bei ihrem ersten Erscheinen sind sowohl fides als ihre begleitenden Stimmungen poenitentia und humilitas nach Augustin von Gott gewirkt und nicht Produkte menschlicher Aktivität. In dem Maße, wie diese Grundvoraussetzung seiner reli-

giösen Konzeption nicht zu einer leeren Deklaration herabsinkt, sondern sich praktisch geltend macht, ist dies dem Einfluß persönlich-historischer Faktoren auf die Welt seiner Gedanken und Stimmungen zuzuschreiben. Daher ist es a priori unmöglich, die tatsächlichen und nicht wegzuleugnenden Elemente evangelischen Gehalts als bloße Zusätze in dem Bilde augustinischer Frömmigkeit zu erklären. Denn Augustin übernimmt nicht unselbständig schon autorisierte Formeln für den Ausdruck des Gnadengedankens, sondern er ist selbst im Verhältnis zur herrschenden theologischen Überlieferung durchaus Neubilder.

Besehen wir uns daher z. B. die Bedeutung des Aktes der Justifikation, so bezeichnet er für Augustin ohne jeden Zweifel den Eintritt eines neuen Persönlichkeitsverhältnisses zwischen Mensch und Gott. Ebenso wie Gott auf Grund der Sünde, der superbia Adams, ihm die Schuld als Strafe auferlegte und Adam also in persönliches Gegensatzverhältnis zu Gott kam, so kommt der Mensch wieder in Gemeinschaft mit Gott und seine Sünde wird ausgetilgt, wenn Gott seine superbia bricht und ihn in eine Stellung der humilitas sich gegenüber bringt. Es liegt nun mit den Gedanken Augustins über die Sünde als superbia in einer Linie, den Menschen als prinzipiell gerechtfertigt anzusehen, wenn die superbia gebrochen ist und der Mensch auf Grund der remissio Gott getrost nahen kann. Was die Sünde zur Sünde macht, ist die Schuld. Und ist der reatus der Sünde gehoben, so gibt's nichts mehr, was den Menschen von Gott entfernt. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati (de nupt. et conc. I 26, 29). Hier sind die persönlichen Momente für die Auffassung von Sünde und Gnade entscheidend. Die Sündenvergebung wird demgemäß in einer Fülle von Aussagen bei Augustin keineswegs nur als Ausgangspunkt sittlicher Kraftwirkungen, als eine notwendige Anfangslage, aber weiter nichts, sondern als religiöse Lebenssphäre selbständigen Wertes gedacht. Und das Persönlich-Religiöse nimmt bisweilen einen solchen Platz ein, daß die reale Erneuerung daraus unmittelbar und auf eine psychologisch faßbare Weise hergeleitet wird. Tu serve redempte sanguine crucifixi Domini tui, non imitaberis Salvatorem tuum? (V 54; III, 2018). Diligamus ergo invicem, sicut et Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis (III 1848; III 2032. Vgl. Scheel, a. a. O. S. 354). Wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, werden im Anschluß an diesen Gedankengang bei Augustin Motive

wirksam, die positive Ruhe und Freude bei einem religiösen Verhältnis bedeuten. Die Auffassung Augustins von der Demut und der darin eingeschlossenen Stimmung von Rezeptivität und Bitte ist vielleicht der Punkt, wo die rein ideelle Relation am deutlichsten an den Tag tritt. Humilitas erscheint bei Augustin wohl als der erkannte Mangel an sittlicher Kraft und Stärke, aber das erwünschte neue Leben wird erst in Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott gewonnen. Gegensatz der humilitas ist superbia, und superbia bezeichnet vor allem ein persönliches Verhältnis. Der persönliche Charakter dieser Begriffe tritt uns außerdem in der wichtigen Rolle entgegen, die Schuldgefühl und subjektiv erfahrene Sündenvergebung bei Augustin spielen. Daß sich der Gedanke an die Sündenvergebung — im Anschluß an die vulgäre Auffassung der Taufe — für Augustin in ein bloß verstandesmäßiges Fürwahrhalten des Wegschaffens der Schuld verflüchtige und somit jeder direkt religiösen Bedeutung[1]) entbehre, ist eine Meinung, die sich vor einer gerechten Beurteilung der die Frömmigkeit Augustins beherrschenden Motive nicht aufrecht erhalten läßt. Gottschick, dessen Monographie über Augustin als ein wohltuendes Korrektiv gegen ein einseitiges Unterschätzen der ideellen Faktoren in der religiösen Konzeption Augustins ge-

[1]) So Dorner: „Die Aufhebung der Schuld ist Gegenstand des historischen Glaubens, die Aufhebung der Sünde wird vorwiegend durch die Inspiration der Liebe gegeben. Würde Augustin sagen können: Die Schuld ist gewissermaßen das Intensivste in der Sünde, ist dasjenige, was uns von Gott trennt, so wäre mit der Aufhebung der Schuld die Einheit mit Gott hergestellt, der Friede mit ihm begründet und wir könnten nun aus der völligen Einheit mit ihm heraus handeln. Das Bewußtsein der Trennung von Gott wäre trotz der noch anhaftenden Sünde völlig gehoben und der Glaube an die Versöhnung würde Impuls für die Liebe. Wir haben aber gesehen, daß Augustin den Menschen viel zu unselbständig Gott gegenüber denkt, als daß er Schuld ihm gegenüber haben könnte; die Schuld bezieht sich auf die Strafe. Die Schuld, die sozusagen das Persönliche in der Sünde ist, wird nicht zu Gott in direkte Beziehung gebracht. Sind wir von der Schuld befreit, so sind wir damit nur der Strafe ledig, und da dies Befreitsein von der Strafe nur Gegenstand historischen Glaubens sein kann, so ist darüber eine eigentliche Gewißheit nicht möglich, das Schwinden des timor poenalis also auch kein vollständiges“ (a. a. O. S. 204). Die Sündenvergebung (so auch Scheel), die Aufhebung des reatus der Sünde, bedeutet zunächst ein rein Negatives, ein Befreitwerden aus der Schuldhaft des Teufels, und begreift keine wirkliche Einheit mit Gott in sich. Erst die reale Entsündigung stellt die Gemeinschaft mit Gott wieder her. Dorner konstatiert daher: „Der Zusammenhang des historischen Glaubens an die Sündenvergebung mit der Inspiration des Willens ist also ein höchst loser“ (S. 205).

wirkt hat, hat den integrierenden Platz des Schuldgedankens bei Augustin eingehend dargelegt und wir begnügen uns in diesem Zusammenhange damit, auf ihn zu verweisen. Augustin hat die Schuld der Sünde als etwas den Menschen von Gott Entfernendes und die Vergebung als ein notwendiges Moment der Lebensgemeinschaft mit ihm wirklich erlebt. Wenn Augustin ausruft: Quam misericordiam vero omnes expectamus, fratres, uberiorem a Domino, nisi ut peccata nostra dimittantur? Cum ergo ea sit magna misericordia Domini, remissio peccatorum, praedixit Dominus praedicari per omnes gentes: Misericordia Domini plena est terra (In Ps. 32, 7; IV 289), so ist dies nicht als bloße Akkomodation an biblische Redensarten, sondern als Ausdruck persönlicher Erfahrung zu verstehen. (Vgl. auch Inch. expos. in Rom. 8; III 2093. Siehe auch Loofs Dg. 400f.) Ebensowohl wie Augustin der miseria, die durch die unvergebene Sünde über den noch nicht gerechtfertigten Menschen ruht, ergreifenden Ausdruck geben kann, so legt er auch auf die während des Wachsens des Heiligungslebens doch immer notwendige Sündenvergebung großes Gewicht. So in der bekannten Stelle De civ. wo die Gerechtigkeit, die dem Volke Gottes zukommt, für so gering erklärt wird, „daß sie mehr in Vergebung der Sünden, als in Vollkommenheit der Tugenden besteht" (l. 19, 27)[1]).

Obgleich die Sündenvergebung zur eigenwüchsigen Frömmigkeit Augustins mitgehört und daraus nicht eliminiert werden kann, hat sie trotzdem, wenn von der lehrgemäßen Darstellung die Rede ist, nicht den Platz bekommen, den man nach ihrer hervortretenden Rolle im praktischen Frömmigkeitsleben erwarten würde. Die Gnadenlehre Augustins ist für die theologische Begriffsbildung auf diesem Punkte nicht förderlich gewesen. (Vgl. Seeberg Dg. II 473.) In der Lehre Augustins von der justificatio ist die entscheidende Betonung auf die real gefaßte neue justitia, die dem Menschen durch infusio gratiae zu Teil wird, gelegt worden. Nullus beatus nisi justus, sagt Augustin De civ. 14, 25. Wenn aber Augustin bisweilen,

[1]) Es heißt, eine bei Augustin — soweit ich gefunden habe — fast isolierte Aussage in unzulässigem Grade pressen, wenn Scheel (St. u. Kr. 1904, S. 536) als Beweis dafür, daß Augustin nicht vermocht habe, die Sündenschuld als etwas Persönlich-Subjektives aufzufassen, Ench. 17, 66 anführt: Magis enim propter futurum judicium fit remissio peccatorum. Hier ebensowenig wie sonst ist es berechtigt, wegen vulgärkatholischer Reminiszenzen, das bei Augustin zu vergessen, wodurch er sich über die Überlieferung erhebt und worin seine Eigenart zu ihrem Rechte kommt.

wenn er als „schlichter Christ" redet, den Sündenerlaß als Bezeichnung des Ganzen stehen lassen kann (Harnack Dg. III S. 203, Anm.), so hat doch die wissenschaftlich formulierte Lehre auf Grund der philosophischen Abhängigkeit Augustins vom Neuplatonismus eine Wendung erhalten, die die realen Momente in den Vordergrund schiebt. Die Stellung der persönlich-religiösen Momente beim Realisieren der Erlösung des Menschen, wie diese durch vocatio, justificatio und glorificatio verlaufend gedacht wird, wird vor allem durch die in der Gedankenwelt Augustins so wichtige Idee der promissa Gottes, die vom Menschen Vertrauen, Hoffnung und Zuversicht erheischen, markiert. Der Gedanke an die promissa ist, wie wir oben gesehen haben, mit den positiven Offenbarungstatsachen, die vor allem in der Geschichte Jesu Christi begegnen, unauflöslich verbunden. Damit ist auch das abstrakt-kausale Schema durchbrochen und der Gnadengedanke hat eine Konkretion gewonnen, die seine Aktualisierung in den verschiedenen Lagen des Lebens ermöglicht. Die promissa Gottes rufen beim Menschen rein religiöse Akte von Glauben, Hoffnung, Liebe, Zutrauen, demütiger Bitte und getroster Gewißheit ins Leben und haben damit auch die Voraussetzungen der perfectio in ethischer Hinsicht geschaffen, ohne welche der volle und ganze Friede, wonach sich das Menschenherz sehnt, nicht zu gewinnen ist. Wie die Stimmung der Wehmut und der Leere, die aus dem Gebundensein an die Vergänglichkeit des Erdenlebens und an dessen Nichtigkeit herstammt, im Anschluß an die persönliche Orientierung des Gnadenbegriffes, die wir auf diese Weise berührt haben, und angesichts der historischen Heilstatsachen, einem prinzipiell neuen religiösen Pathos positiver Art Platz machen muß, werden wir in einem folgenden Kapitel näher untersuchen. Zuerst müssen wir jedoch einen kurzen Abschnitt vorausschicken, worin die Rolle des christologischen Problems betreffs hier behandelter Fragen weiter beleuchtet wird.

Die Frage ist hierbei, ob es Augustin gelungen ist, dem Positiv-Geschichtlichen, soweit es Christus angeht, ein Verständnis abzugewinnen, das ein persönlich-religiöses Verhältnis ermöglicht von der Art, daß es nicht zuletzt in einen gegen die Offenbarung neutralen Mystizismus und eine dem entsprechende moralistische Wertschätzung dieser aufgelöst wird. Scheel hat in seiner Untersuchung über die Christologie Augustins die Grundzüge der Darstellung auf zwei Linien verteilt: teils „objektive Erlösungstheorien" und teils mehr subjektiv ausgeformte, die „Ansätze zu einer subjektiv-praktischen Erlösungs-

anschauung" bedeuten. Mehr verdunkelt und kurz trägt er dagegen die mystisch orientierten Gedanken Augustins über Christus als Haupt der Gemeinde vor (S. 278–83). Diesem Gedankengange wird bei Scheel keine direkte Beziehung zur praktischen Frömmigkeit gegeben. Bei den subjektiv eingestellten Theorien wird dagegen anerkannt, daß sie einige für evangelische Frömmigkeitsart bedeutungsvolle Momente enthalten, während dagegen die objektiven Erlösungstheorien nur Unterlage für eine fides historica bilden. Auch wenn man mit Gottschick vor einem mechanischen Trennen der mehr in „Anselmischer" Richtung gehenden Gedanken, die den Tod Christi unter juristischen Gesichtspunkten auffassen, und derer, die eine unmittelbar praktische Anwendung zulassen (nach Gedankengängen, die man von Abälard zu datieren pflegt)[1]), warnen muß, so herrscht doch ein ganz unzweideutiger Zusammenhang zwischen der Stellung, die die sog. objektiven Versöhnungstheorien einnehmen, und der Bedeutung, die dem Glauben in dem Sinne eines bloßen Fürwahrhaltens zukommt. Die vulgärkatholischen Einschläge machen hier ihren Einfluß bemerkbar. Damit stimmt auch überein, daß die „objektiven" Erlösungstheorien das Werk Christi seine eigentliche Bedeutung erst im Bezug auf die Sünde bekommen lassen, die man sich in der Taufe beseitigt denkt. So wird entweder die Tat Christi für uns als Opfer für unsere Sünde angesehen oder als ein stellvertretendes Leiden zu unserem Besten oder als eine redemptio aus dem reatus der Sünde. Hier ist aber von einem persönlichen Verhältnis zum geschichtlichen Christus nicht die Rede. Ebenso wie die Sündenvergebung, wenn es sich um die Kindertaufe handelt, nicht Gegenstand wirklich religiöser Zueignung ist, so ist auch der Glaube an Christus aus diesen Gesichtspunkten vorerst Sache des theoretischen Überlegens. Der unpersönliche Gnadengedanke, der sich bei Augustin wegen der Einflüsse sowohl von vulgärkatholischer wie neuplatonischer Seite geltend macht, steht hierbei ohne allen Zweifel im Hintergrunde. Warum Christus Träger der Gnade Gottes ist, wird bei diesem Ausgangspunkte nicht klargelegt. Eine sichere Verknüpfung zwischen gratia und Christus wird nicht gewonnen. Es herrscht kein prinzipieller Gegensatz zwischen diesen objektiven Erlösungstheorien und

[1]) Wie Gottschick erwiesen hat, ist es jedoch geschichtlich verkehrt, in Hinsicht auf Abälard alle objektiven Gesichtspunkte in der Auffassung der Versöhnung auszuscheiden (ZKG. S. 1901 [Tom. 22] S. 417ff.).

einer moralistischen Schätzung von Christus. Sie finden sich im Gegenteil gern zusammen, wie der Vulgärkatholizismus zeigt.

Ein Überwinden des Moralismus und des mechanisch-unpersönlichen Gnadengedankens finden wir dagegen längs der Linie, auf der Scheel „Ansätze zu einer subjektiv-praktischen Erlösungsanschauung" erkannt hat. Es ist hier zuerst von dem die Rede, was „die kommendativ-demonstrative Erlösungsauffassung" bei Augustin genannt worden ist. Harnack sieht in der unmittelbaren „Anschauung Christi", wozu sich Augustin in diesem Zusammenhange erhebt, den zukunftswichtigsten und entscheidensten Einschlag in der Frömmigkeit Augustins; und die davon abhängige fromme Stimmung hat er vor allem im Auge, wenn er Augustin als den „Reformator der christlichen Frömmigkeit" zeichnet. Unter diesem Aspekte hat Augustin wirklich eine klare und innerlich notwendige Verknüpfung zwischen Christus und gratia gewonnen. Christus ist nicht nur Durchgangspunkt einer unpersönlich gedachten Gnade. Der Gedanke an die Gnade als eine „gratia infusa" wird zurückgeschoben, und das geschichtliche Hervortreten Christi wird statt dessen Ausdruck der Gnade als der Gesinnung Gottes, die uns in geschichtlich-positiver Tat zugunsten unserer Erlösung begegnet. Die Gnade ist hierbei nicht die geheimnisvolle, unabsehbare Schicksalsmacht, die mechanisch-unpersönliche Kausalität, vor die die konsequent ausgedachte Prädestinationslehre die Menschen stellt, sondern die Gnade tritt in der Geschichte als ein Faktor persönlicher Bedeutung hervor, wozu in freier Entscheidung Stellung zu nehmen die Menschen eingeladen werden. Die Menschwerdung Christi, sein Leiden und Tod sind das Mittel, wodurch die Liebe und Barmherzigkeit Gottes auf die psychologisch zweckdienlichste Weise den Menschen dargestellt worden sind. Durch Christum wirkt Gott auf diese Weise bei den Menschen Vertrauen und Hoffnung und eine wirksame Gegenliebe. Nicht nur die für uns geschehene Geburt des Gottessohnes, sondern auch sein ganzes Leben auf der Erde und seine Auferstehung sind uns Zeugnisse der gnädigen Gesinnung Gottes. Dadurch wollte Gott den Menschen zeigen, welchen unendlichen Wert sie vor ihm hatten: Quo pro nobis assumpta carne nato atque passo quanti Deus hominem penderet nosceremus (De civ. l. 7 c. 31). Es sind ja Gedanken dieser Art, die uns (oft zitiert) besonders ausdrucksvoll und warm in der Schrift: „De catechizandis rudibus" begegnen, die auch im ganzen späteren Schrifttum Augustins reichlich anzutreffen sind. „Gibt es aber wohl einen tieferen Grund

der Ankunft des Herrn, als daß er seine Liebe zu uns kund tun und sie aufs eindringlichste uns ans Herz legen wollte?" (De cat. rud. c. 4, 7.) „Nichts treibt so sehr zur Liebe als die zuvorkommende Liebe, und überaus hart wäre das Herz, das, weit entfernt, zuerst zu lieben, nicht einmal Liebe mit Gegenliebe erwiderte" (ib.). „Wenn also das vorher kalte Herz warm wird, da es sich geliebt sieht, und wenn das bereits warme bei der Wahrnehmung von Gegenliebe noch mehr erglüht: so ist es klar, daß die Liebe durch nichts mehr erregt und gesteigert wird, als wenn der noch nicht Liebende sich geliebt siebt und der, welcher selbst zuerst liebte, Gegenliebe hofft oder bereits erfährt" (ib.). Und diese Liebe, die uns in Christo begegnet, ruft nicht allein Liebe zu Gott, sondern auch durch begreifliche psychologische Wirkungen ein Leben in wirksamer Liebe zum Nächsten hervor. Die Moral bekommt mit anderen Worten eine klar religiöse Motivierung. Diligamus ergo invicem, sicut et Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis (III 1848; vgl. III 2032; Scheel, a. a. O. S. 351 ff.).

Hierher gehören nun auch die vorher berührten, für Augustin so wichtigen Gedanken über Christum als das Beispiel vollkommenster Demut (humilitatis exemplum), das die Selbstliebe (amor sui) und superbia zu besiegen vermag, die der rechten Liebe zu Gott im Wege stehen. Die vollkommene Empfänglichkeit, womit Jesus der operatio divina entgegengekommen ist (Harnack Dg. III S. 127 f.), ist hier der Hauptgesichtspunkt, und von hier aus scheint mir Harnack mit Recht zu behaupten, daß das Interesse Augustins im betreffenden Zusammenhang vor allem der menschlichen Seele Jesu gehört. Diese Empfänglichkeit (humilitas) ist freilich zuletzt eine Gabe der Gnade, durch den ewigen Ratschluß Gottes bestimmt, und erscheint von diesem Gesichtspunkte unter der Kategorie des Beispiels als eine Parallele der Gnade, die uns zu amatores Dei macht und die im Grunde von dem geschichtlichen Hervortreten Jesu unabhängig ist. Das systematische Schema mit dem abstrakten Gedanken der Prädestination im Hintergrunde wird aber hierbei von deutlich persönlichen Momenten durchbrochen. „Tritt freilich auch hier wieder hervor, daß im letzten Grunde der Gedanke der prädestinatianischen Gnade dem Gedanken der Gnade Gottes in Christo übergeordnet und von ihm unabhängig ist, so hat sich Augustin doch keineswegs immer in der Vorstellung ‚des letzten Grundes' bewegt" (Harnack Dg. III 130). Daß die Menschwerdung Christi wirklich nur unsertwillen geschehen und uns zu gute

gekommen ist, macht Augustin in einer psychologisch begreiflichen Weise gerade mit Hilfe des Humilitasgedankens anschaulich. Die humiliatio Christi ist aus diesem Gesichtspunkte von grundlegender Bedeutung für die Erlösung. Ubique nobis humilitas magistri boni diligentissime commendatur. Quandoquidem et salus nostra in Cbristo, humilitas Christi est. Nulla enim nostra salus esset, nisi Christus humilis pro nobis fieri dignatus esset (Serm. 275,4; V 1295). Wenn wir es beobachten, wie Christus unsere infirmitas freiwillig auf sich genommen hat und Mensch geworden ist, so ist dies ein so mächtiger Beweis der Liebe Gottes, daß wir uns der Selbstliebe, die unser Herz beherrscht, schämen und statt dessen zu Gegenliebe Gott gegenüber wirksam bewegt werden müssen[1]).

Obgleich Augustin hier von Ausdrücken wie exemplum, docere, demonstrare usw. Gebrauch macht, ist nicht von einer bloß rationalistischen Bedeutung dieser die Rede, sondern von einer persönlich-psychologisch vermittelten wirksamen Kraft. Exemplum enim tibi fecit humiliando se. Nam qui nolebant a convalle plorationis ascendere, compressi sunt ab ipso (In Ps. 119, 1). Es ist hier nicht von einer durch imitatio Christi sukzessiv eingeübten moralischen Veränderung, sondern von einer die Gesinnung selbst umschaffenden Tat Gottes die Rede, wodurch wir in die rechte Stellung ihm gegenüber gebracht werden. Vor der Kraft und dem mächtigen Beweis der Gnade, die uns in Christo begegnen, sollen wie unsere eigene infirmitas, paupertas, fragilitas empfinden. Ostendebatur itaque

[1]) In Ps. 59, 4; IV 725: Quia tentatus est, quia passus est, quia resurrexit, factus est spes nostra. Quid enim nobis dicimus, quando haec legimus? Non enim perdit nos Deus, propter quos Filium suum misit tentari, crucifigi, mori, resurgere: non enim vere nos despicit Deus, propter quos Filio proprio non pepercit. In Ps. 148, 8; IV 1942: aut vero pro minimo habet Deus hominem, propter quem mori voluit Unicum suum? Attendamus ad indicium dilectionis . . . Erigat ergo se humana fragilitas, non desperet, non se collidat, non se avertat, non dicat, Non ero . . . De trin. 13, 10; VIII 1024: Quid tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram . . ., quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quamtumque diligeret? Quid vero huius rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei Filius . . . nostrae (naturae) dignatus inire consortium, prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret? De civ. Dei IX 29: Gratia Dei non potuit gratius commendari quam ut ipse unicus Dei Filius . . . indueret hominem et spem dilectionis suae daret hominibus. Vgl. 7, 21 ib. (zit. nach Gottschick a. a. O. S. 188, Anm.).

nobis, ad quam fragilitatem homo sua culpa pervenerit et ex qua fragilitate divino auxilio liberetur (VI 297 de ag. chr. c. 11). Und unſere fragilitas iſt Abirrung nicht nur von einer abſtrakt gefaßten justitia, ſondern vom perſönlichen Gott: ut demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat (Ench. 113, 28). Etiam illud est, ut superbia hominis, quae maxime impedimento est, ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui posset atque sanari. Discit quoque homo, quam longe recesserit a Deo (De trin. 13, 22; VIII 1031f.). Es handelt ſich hier um ein religiös-ethiſches Verhältnis, das ſich ganz in der Sphäre des Perſönlichkeitslebens mit deſſen Kategorien bewegt. Und im Rahmen dieſer Betrachtung hat es Auguſtin vermocht, direkten und unmittelbaren Wirkungen des hiſtoriſchen Chriſtus, ſeines Lebens und Werkes, Ausdruck zu geben und hat auch in dieſem Zuſammenhange eine wirklich evangeliſche Frömmigkeitsart erreicht (vgl. Scheel, a. a. O. S. 351ff.; Loofs Dg. S. 401). Es iſt daher kein Zufall, daß der Gedanke an Sündenvergebung und perſönliche Schuld hierbei mit beſonderer Stärke hervortritt. Quae maior causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer, quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Die Erlöſungsbedeutung des Todes Chriſti wird hierbei keineswegs auf die vor der Taufe begangenen Sünden beſchränkt, ſondern bekommt zum ganzen religiöſen Leben in der Heiligung Beziehung. Nobis persuadendum fuit, quantum nos diligeret Deus, ne desperatione non auderemus erigi in eum (De trin. l. IV c. 1, 2; VIII 887, nach Gottſchick, a. a. O. S. 204, Anm. 1, zitiert). Angeſichts des Liebesbeweiſes Gottes in Chriſto können wir davon überzeugt werden, daß nichts zwiſchen Gott und uns hindernd im Wege ſteht. Und das Erdenleben Chriſti kann ſo dem Wirken Inhalt geben, das er als der von des Vaters Hand Erhöhte für uns vollbringt. Als ſolcher kommt er uns gegen die Anklagen des Gewiſſens zu Hilfe. Beſonders iſt es hier der Gedanke an Chriſtum als unſeren Verteidiger vor dem Vater, der bei Auguſtin im Anſchluß an das Johanneswort: „Ob jemand ſündiget uſw." oft wiederkehrt. Cum damnaveris, securus ad judicem venies. Ibi habes advocatum; noli timere, ne perdas causam confessionis tuae (In ep. Jo. 1, 7; III 1983; vgl. Serm. 286, 5; in Ps. 29 II 1). Chriſtus iſt unſer Mittler nicht allein während ſeines Lebens im Fleiſche, ſondern auch nach ſeiner Auf-

erstehung. Als unser Mittler ist er nicht allein Gegenstand des Gebetes (oratur a nobis), sondern betet selbst für uns vor dem Vater (orat pro nobis). Habes majestatem, ad quem ores, habes humanitatem, quae pro te oret (In Ps. 29; II 1). „Der uns zu richten kommt, ist er nicht derselbe, der um deinetwillen gerichtet zu werden kam? Fürchte den Ankläger nicht, von dem er selbst (Joh. 12, 31) gesprochen hat. . . . Fürchte den übelgesinnten Verteidiger nicht; denn er ist jetzt dein Verteidiger, der einst dein Richter werden wird" (In Ps. 147, 1; IV 1913; vgl. ib. 140, 19; IV 1828).

Wir sehen, wie die neuplatonisch gefärbte Logoschristologie und der abstrakte gratia-Gedanke in diesem Zusammenhang durch eine persönlich orientierte Vermittlung des Gottesverhältnisses durch Christum verdrängt sind. Die Tat Christi als des Posteristenten erschöpft sich nicht in einer abstrakten Logosexistenz, sondern gewinnt dadurch Konkretion und Inhalt, daß der Mittlerberuf des incarnatus ins Auferstehungsleben projiziert wird. Hierdurch wird der Glaube an Christum in seiner Tat als Beseitigers der Sündenschuld und Wiederherstellers des Friedensverhältnisses zu Gott nicht etwas, was bloß vorbereitende Bedeutung hat und zu einem nur geschichtlichen Glauben degradiert werden kann, sondern er wird für das ganze praktische Frömmigkeitsleben von grundlegender Bedeutung. Das Verhältnis, in das wir also zu Christo eintreten, wird durch Vertrauen, Hoffnung und eine Liebe, die auch dem Nächsten gegenüber wirksam wird, gekennzeichnet.

Diese positiv-religiöse Schätzung des geschichtlichen Christus steht nun, wie oben gesagt ist, einer moralistisch-rationalisierenden Tendenz, deren Hauptkategorie betreffs des geschichtlichen Jesus exemplum und damit korrelate Begriffe sind, nahe zur Seite. Diese Doppelheit kann zu einseitiger Überschätzung einer der beiden Tendenzen verleiten. Während Gottschick vielleicht allzu stark jene Tendenz hervorhebt, macht sich Scheel ohne Zweifel des entgegengesetzten Extrems schuldig, das die evangelisch-persönlichen Elemente der religiösen Konzeption Augustins auf eine ganz nebenbei laufende Strömung, auf zufällige „Ansätze" eines sonst geschlossenen Systems intellektualistisch-moralistischer Struktur beschränkt. Nach Scheel verflüchtigt sich auch zuletzt die „Anschauung Christi", von der wir oben gesprochen haben, zu den moralistisch erweckenden Anregungen, die von dem leidenden und in der Liebe sich opfernden Gottessohne

ausgehen. Die Liebe, die vor der Gestalt Christi im Menschen entbrennt, ist ebenso wie die Liebe Christi zu uns zunächst als actio christiana zu verstehen (a. a. O. S. 435). Das Leben Christi bekommt also zunächst symbolische und vorbildliche Bedeutung, die anzuschauen und nachzubilden jeder einzelne Gläubige gemahnt wird (S. 437). Der von der Welt abgewandte und gottergebene Wandel Christi soll uns dies Irdische verachten und dem unsichtbaren Guten umso eifriger nachjagen lehren. Und der Tod Christi macht nach Scheel nur unser Absterben von der Sünde anschaulich, die Auferstehung Christi zeigt uns nur unser Leben als neu. Crucifixus est, ut in cruce ostenderet veteris hominis nostri occasum: et resurrexit, ut in sua vita ostenderet nostrae vitae novitatem. Sic enim doctrina docet apostolica: traditus est propter peccata nostra, et resurrexit propter justificationem nostram (V 1105; Serm. 231, 2). Von einer persönlichen Gemeinschaft mit dem geschichtlichen Christus kann daher bei Augustin nicht die Rede sein. Er hat nicht vermocht, zur Synthese des geschichtlichen und des lebendigen Christus vorzudringen. Als Komplement der moralistischen Interpretation von humilitas tritt bei Augustin seine unpersönliche Gnadenauffassung hervor, die den Gedanken an den lebendigen Christus ganz verschlingt. Vivere in Christo wird also für Augustin mit dem Besitzen der gratia gleichbedeutend und erleidet gleich der Gnadenauffassung eine Interpretation in moralistischer Richtung. So kommt nach Scheel die Gnadenlehre Augustins, in der zwischen verbum Dei (Christus in metaphysischer Bedeutung) und gratia Dei ein Gleichheitszeichen gesetzt wurde, im Grunde unabhängig und selbständig neben seine Christologie zu stehen. Christus ist selbst Gegenstand der Gnade in derselben Bedeutung wie wir, seine Auserwählung ist mit der unsrigen parallel (im Anschluß an Aussprüche über Christus als exemplum praedestinationis). Sein Verhältnis zu unserer Erlösungshoffnung kann man daher in einem Ausspruch wie dem folgenden als erschöpft ansehen: Ad hanc spem exhortor per Jesum Christum Dominum nostrum. Hoc enim Deus ipse magister, latente majestate divinitatis, et carnis infirmitate apparente, non solum sermonis oraculo docuit, sed etiam suae passionis et resurrectionis exemplo roboravit. In altera enim qualia tolerare, in altera qualia debeamus sperare monstravit (II 668; ep. 155, 4).

Daß ein derartiges Unterschätzen der evangelischen Einschläge

bei Auguſtin irreführt, ſcheint mir ohne jeden Zweifel zu ſein. Denn wie vorher geltend gemacht wurde, kann Auguſtin nicht nach den letzten Konſequenzen ſeiner Gnadenlehre ausgelegt werden. Eine wie große Rolle auch die metaphyſiſchen und moraliſtiſchen Einſchläge bei Auguſtin ſpielen, ſo gewinnt doch je länger je mehr der poſitive Offenbarungsinhalt für ſeine religiöſe Geſamtauffaſſung Bedeutung. Die Spekulation über Chriſtus „als das kosmiſch organiſierende und rationaliſtiſch-moraliſtiſch wirkſame Prinzip" ſind freilich niemals „aufgegeben", „aber ſie ſind durch die Elemente der bibliſchen und kirchlichen Überlieferung für die religiöſe Anſchauung Auguſtins derart modifiziert worden, daß ſie in der Regel eben nur als ‚Anſätze' der Gedankenbildung in Betracht kommen. Die Wirkſamkeit des organiſierenden Prinzips, als das Auguſtin Chriſtus anſieht, wird nämlich ſpäter auf die Geſchichte und die Kirche konzentriert" (Seeberg Dg. II S. 382, Anm. 1)[1]).

Dieſelbe Schätzung der hiſtoriſchen Tat Chriſti, die wir oben erwähnt haben, kommt nun ebenſo ſtark in einem anderen Gedankengange zum Ausdrucke, der bei dem gereiften Auguſtin eine dominierende Rolle ſpielt und der in den üblichen Auguſtin-Darſtellungen einen allzu untergeordneten Platz erhalten zu haben ſcheint: d. h. in ſeinen Gedanken über Chriſtus als caput ecclesiae. Da iſt gerade die Beziehung Chriſti zur Kirche als geſchichtlichen Geſellſchaft der tragende Grundgedanke. Und ſehe ich recht, ſo iſt es vor allem dieſe Anſchauung von Chriſtus, an die die Gewißheit der Erlöſung in Glauben, Hoffnung und Liebe in ihrer bezeichnendſten Weiſe anknüpft.

Die betreffende Vorſtellungsart iſt eine Kombination des pauliniſchen Gedankens von Chriſtus als Haupt der Gläubigen mit der durchgeführten Zweinaturenlehre. Und daran ſchließt ſich nun das analog erklärte bibliſche Bild des Verhältniſſes des Chriſtus-Bräutigams zur Gemeinde-Braut (vgl. Scheel a. a. O. S. 278). Hierbei hat der platoniſche ‚allgemeine Begriff', auf die menſchliche Natur angewendet, die Ausführung des Gedankens in myſtiſcher Richtung ermöglicht[2]). Chriſtus ſtirbt für ſeine Gemeinde, ſtirbt, um ſie als

[1]) Vgl. auch Harnack Dg. III 133, Anm. 1.

[2]) Dominus securus moriens, dedit sanguinem suum pro ea, quam resurgens haberet, quam sibi iam coniunxerat in utero virginis. Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei, et idem Filius

der Auferstandene wiederzugewinnen. Das Ziel seiner Sendung ist eben die Gründung einer Gemeinde, in der er die Menschen der Frucht, die sein Erdenleben für uns eingebracht hat, teilhaftig machen kann.

Christus hat nach Augustin die Verheißung von einem seligen Leben (promissio beatitudinis) empfangen. Daher haben wir das Recht, dies zu erwarten, wenn wir in seinen Leib eingegliedert und seines Lebens teilhaftig gemacht werden. „Denn er — das Wort, das Fleisch ward und unter uns wohnte, das hier aufgewachsen ist, gelitten hat und gestorben und auferweckt worden ist — er hat das Himmelreich als Erbe empfangen. Als Mensch hat er die Auferstehung und ewiges Leben empfangen . . . nicht als verbum, quia incommutabiliter manet ab aeterno in aeternum" (Serm. 22, 10; V 154). Christus, als der Bräutigam betrachtet, der sich die Gemeinde als seine Braut gewinnen soll, ist aber nicht, was er werden soll, ehe seine Gemeinde auf Erden mit ihm vereint worden ist. Er ist nicht in eigentlicher Bedeutung persona, hat seine Vollheit nicht erreicht (totus Christus), ehe ihm, als dem Haupte, der Leib, der seine Gemeinde ist und der noch in der Erniedrigung seufzt und bangt, angefügt ist. Da aber die Verheißung eben dem totus Christus gilt, so können sich die membra Christi auf Erden mit einer festen und gewissen Hoffnung der Erfüllung der Verheißung trösten. „Weil also dies Fleisch, das auferstanden und zum Leben erweckt in den Himmel aufgestiegen ist, die Auferstehung und das ewige Leben empfangen hat, so ist dies uns versprochen. Wir erwarten das Erbe selbst, das ewige Leben. Bisher hat es nämlich nicht der ganze Leib empfangen; weil das Haupt im Himmel, die Glieder noch auf Erden sind; aber das Haupt soll nicht allein das Erbe empfangen und der Leib nicht zurückgelassen werden; denn der ganze Christus soll das Erbe empfangen. Sie sind also die Glieder Christi; laßt uns das Erbe erhoffen!" (Serm. 22, 10; V 154.) Der Leib kann nämlich nicht anderswo als das Haupt sein, wie es Augustin auch in dem oft zitierten Sprichworte: Ubi caput, et cetera membra[1]) bezeugt findet. Daher können die Glieder Christi auf

hominis: ubi factus est caput ecclesiae (III 1452) Omnis homo in Christo unus homo est, et unitas Christianorum unus homo (IV 219).

[1]) In Ps. 29, 14: Singet dem Herrn, ihr seine Heiligen: weil euer Haupt auferstanden, hofft, ihr übrigen Glieder, was ihr im Haupte seht; hofft, ihr Glieder, was ihr im Haupte geglaubt habt! Es gibt ein altes und wahres Sprichwort: Wo das Haupt ist, da sind auch die Glieder. Christus ist in den Himmel aufgestiegen, wohin wir ihm folgen werden

Erden Jubelgesang singen und guten Mutes sein. Die Vorstellung von Christus als unserem Haupte und von der Tätigkeit, die er in dieser Eigenschaft ausübt, wird aus dem Gedanken an Christus als homo mit Inhalt gefüllt. „Denn er, der einzige, der von Maria geboren ist und gelitten hat, begraben und auferstanden und in den Himmel aufgestiegen ist und jetzt zur Rechten des Vaters sitzt und für uns fürbittet, ist unser Haupt" (In Ps. 62, 1). Der abstrakt metaphysische Hintergrund aus der Logosidee ist hier von geschichtlicher Konkretion und Inhaltsfülle ersetzt. „Beachten wir das Zeugnis der Liebe: wir haben den Tod Christi, wir haben das Blut Christi, uns daran zu halten. Wer ist gestorben? Der einzige Sohn.... Mag daher die menschliche Gebrechlichkeit Mut fassen und nicht verzagen, mag sie sich nicht abwenden und sagen: ich werde nicht bestehen. Wer die Verheißungen (ewigen Lebens) gegeben hat, ist Gott, und er ist gekommen, um zu verheißen; er hat sich den Menschen geoffenbart, er ist gekommen, unseren Tod auf sich zu nehmen und uns sein Leben zu versprechen" (In Ps. 148, 8; IV 1942). Christus hat uns nicht nur eine wirkungslose Verheißung gegeben, er ist es auch selbst, der als caput ecclesiae dieselbe verwirklicht. Daher nennt ihn Augustin verax promissor, weil er nicht allein den Weg zeigt, sondern selbst der Weg ist. „Christus hat uns versprochen, daß wir da sein würden, woher er gekommen ist, und hat gesagt: Vater, ich will usw. (Joh. 17, 24). Tanta praecessit dilectio! Quia ubi nos eramus, fuit nobiscum; ubi ipse est, erimus cum illo. Quid tibi promisit Deus, o homo mortalis? Quia victurus es in aeternum. Non credis? Crede, crede! Plus est iam quod fecit, quam quod promisit. Quid fecit? Mortuus est pro te. Quid promisit? Ut vivas cum illo" (l. c.). Die Erfüllung der Verheißung ist also dadurch gesichert, daß Christus als Mensch und Mittler das Haupt der Gemeinde geworden ist. „Denn das Wort ist Fleisch geworden, um caput ecclesiae zu werden. Zum Teil sind wir (quiddam nostrum) schon da oben ... Schon sind dir deine Erstlingsfrüchte vorausgegangen, und du zweifelst dennoch daran, daß du nachfolgen wirst!" (ib.).

Die Liebe, die uns Christus dadurch erwiesen, daß er sich in seiner Menschwerdung, seinem Leiden und Sterben unserer Sache angenommen hat, kann nun Ausgangspunkt unserer Liebe zu ihm und unseres Vertrauens auf ihn sein; diese Liebe und dies Vertrauen macht auch unsere Hoffnung auf Vervollkommnung fest und

gewiß. Die christologische caput-Idee kommt dem Bedürfnis der Metaphysik entgegen, insofern Christus in bestimmten metaphysischen Dimensionen gedacht wird, und läßt auch Raum für eine Vorstellung von Christus als in mystisch-realer Weise den Gläubigen innewohnend. Es entsteht zwischen Haupt und Leib, zwischen Bräutigam und Braut eine geheimnisvolle Einheit. Diese Einheit liegt aber in der Regel innerhalb der Sphäre des persönlich-religiösen Lebens. Es ist nicht ein kontemplatives Schauen der göttlichen Substanz, sondern eine durch ein persönliches Verhältnis von Glauben, Hoffnung und Liebe vermittelte Einheit. Nos cum illo in coelo per spem, ipse nobiscum in terra per caritatem (Ps. 54, 3; IV 629). Resurrectionem Christi novimus in capite nostro iam factam et in membris futuram. Ecce quale pignus habemus, unde et nos fide et spe et caritate cum capite nostro sumus in coelo in aeternum; quia et ipsum divinitate, bonitate, unitate nobiscum est in terra usque in consummationem saeculi (In Ps. 26, 11; IV 205; vgl. Serm. 336, 5; In Ps. 122, 9 u. a.). Christus als metaphysisch gedachte Größe kann Objekt dieser persönlich orientierten Frömmigkeitsausdrücke sein, weil die caput-Vorstellung aus seinem konkreten Leben auf Erden ihren Inhalt holt. Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis, ut Deus noster (In Ps. 85, 1). Christus als der liebevolle Fürbitter der Seinigen ist ein Gedanke, der bei Augustin in diesem Zusammenhang oft begegnet. Quid felicitate nostra certius, quando ille pro nobis orat, qui dat quod orat? Est enim Christus homo et Deus: orat ut homo, dat quod orat ut Deus (Serm. 317, 1; V 1085). Christus ist daher hierbei nicht Durchgangspunkt einer mystisch-kontemplativen Versenkung in Gott als die höchste Wahrheit, sondern Vermittler eines persönlich gedachten Verkehrs mit ihm, der in Christo die Erlösung und Seligkeit Aller will. Der abstrakte Charakter der gratia praedestinationis ist in diesem Zusammenhang überwunden. Die Kombination der caput-Vorstellung mit dem Verheißungsgedanken ist dafür ein deutliches Zeichen. Das Erdenleben Jesu wird keineswegs auf den Zweck beschränkt, die Menschen moralisch zu erwecken, sondern durch seine opfernde Liebe hat er bei uns eine Gegenliebe erweckt, die die beabsichtigte unio mit ihm ermöglicht. Durch Achtgeben auf diese Liebe sollen wir zu Liebe, Hoffnung und Vertrauen entzündet werden, sodaß wir einmal ganz Christus amplecti können.

Das Leiden und Sterben Christi hat für meine Erlösung nicht nur die Möglichkeit bereitet, die unter Voraussetzung der Gültigkeit der Prädestinationsgnade für mich realisiert werden wird; sondern ein jeder kann vor Christus der Gewährung der Gnade für sich selbst gewiß werden. Es heißt: pro te, pro nobis usw. Zwar kann Augustin auch in diesem Zusammenhange von der Auferstehung Christi als Beispiel dafür, was mit uns geschehen wird, reden. Der exemplum-Gedanke gewinnt aber gerade in Verbindung mit dem caput-corpus-Gedanken eine mystisch vertiefte Bedeutung, wodurch der Rationalismus überwunden wird. Expectet qui eum salvum faciat a pusillanimitate et tempestate: intueatur caput, exemplum vitae suae, tranquilletur in spe, etsi turbatur in re (In Ps. 54, 13; IV 637). Hier ist Christus-caput mehr als ein mahnendes und tröstendes Beispiel, er ist der Erlöser und Heiland. In der Liebe Christi zu uns während seines Erdenlebens haben wir ein „Beispiel" der Liebe, womit er uns noch begleitet. Ebenso wie Christus aus lauter Liebe zu uns unsere infirmitas und fragilitas auf sich genommen hat, so ist er heute noch derselbe. An uns denkend ließ Christus turbationes aller Art über sich kommen. Um unser wahrhafter Mittler sein und nos ad summa excitare zu können, mußte er auch aus freiem Willen Anfechtung über sich kommen lassen. Die turbatio Jesu war nicht wie die unsrige von infirmitas abhängig, sondern geschah auf Grund der Kraft und Stärke seines Sinnes (animi potestate III 1799). Non ergo aliquo est cogente turbatus, sed turbavit semetipsum. Vgl. auch: non est tamen ullo modo dubitandum, non cum animi infirmitate, sed potestate turbatum; ne nobis desperatio salutis oriatur, quando non potestate, sed infirmitate turbamur (In Jo. ep. 60, 5). Als Jesus sagte: anima mea turbata est, so war er nicht, weil er diese Welt liebte, in Angst, als die Stunde des Aufbruchs gekommen war, sondern weil er seine Sache mit der unsrigen vereinigt, uns als seinen Leib in sich aufgenommen und jetzt in der infirmitas, die er durch uns hatte, betrübt und geängstigt war. „Er hat uns in sich herübergeführt, unser Haupt hat uns in sich aufgenommen, er hat das Fühlen (affectum) seiner Glieder auf sich genommen. ... Es hat nämlich der Mensch Christus Jesus als einziger Mittler zwischen Gott und Menschen, gleichwie er uns zum höchsten Ziel berufen hat, auch mit uns die niedrigsten Leiden erfahren müssen" (In Jo. ev. tr. 52, cap. 12, 1). Hierdurch hat uns Jesus jetzt ein Vorbild ge-

geben, wie auch wir unser Leben in dieser Welt nicht lieben dürfen, wenn wir es zum ewigen Leben bewahren wollen. „Auch ist mir nicht gestattet, nur zu bewundern, sondern ich soll nachfolgen." „Wie kannst du aber meine Seele nachfolgen heißen, wenn ich deine Seele geängstigt sehe? Wie soll ich das ertragen können, was eine solche Stärke schwer findet? Welch einen Grund soll ich suchen, wenn sogar der Fels wankt?" Das Folgende zeigt, wie Augustin aus dem Gedanken an die Leiden Christi als des caput wirksamen Trost und Zufriedenheit schöpfen kann. „Es ist mir aber, als hörte ich in meinen Gedanken den Herrn mir Antwort geben und gleichsam sagen: Du wirst noch mehr folgen, denn ich trete so dazwischen, daß du es ertragen kannst; du hast die Stimme meiner Stärke zu dir reden hören, so höre auch in mir die Stimme deiner Schwäche! Ich biete die Kräfte dar, damit du laufen kannst, und hindre nicht, was du beschleunigst; sondern ich führe auf mich über, was du fürchtest, und bahne den Weg, wo du hingehst. O, Herr und Mittler, Gott über uns, Mensch für uns, ich erkenne deine Barmherzigkeit! Weil du nämlich durch den Willen deiner großen Liebe angefochten worden bist, kannst du durch deinen Leib viele, die durch die Notwendigkeit ihrer Schwäche angefochten werden, trösten, damit sie nicht vor Verzweiflung vergehen." (In Jo. ev. tr. 52, cap. 12, 1)[1]). Die Liebe, die Jesus an den Tag gelegt hat, als er auf diese Weise mit uns litt (compatiens nobis affectu animae suae, ib. 60, 2), kann uns in Not und Anfechtung trösten, weil sie in einer mystischen Weise auch uns einschließt. „Wenn der Große, Starke, Sichere, Unbesiegte angefochten wird, mögen wir nicht für ihn fürchten, als könnte er erliegen; er vergeht nicht, sondern sucht uns. Uns, ja uns alle sucht er so; mögen wir uns in seiner Anfechtung sehen, damit wir, wenn wir angefochten werden, nicht vor Verzweiflung vergehen" (ib. 60, 2). Denn es ist unsere infirmitas, nicht seine eigene, die in ihm geängstigt wird. Jedes Andere wäre ein des Dieners Gottes unwürdiger Gedanke. Statt dessen „mögen

[1]) Daß Augustin mit dem Gedanken an die „Hoheit in der Demut" vertraut ist (nicht nur mit der Hoheit als Lohn der Demut), kommt in diesem Zusammenhang deutlich zum Ausdruck: Quid est ergo: Clarifica nomen tuum, nisi in sua passione et resurrectione? Quid est ergo aliud, nisi ut Pater clarificet Filium, qui clarificat suum nomen etiam in similibus passionibus servorum suorum? (ib. 3). Vgl. Harnack contra Scheel: Dg. III 133 Anm. 1.

sich die Glieder in ihrem Haupte erkennen". Qui mortuus est pro nobis, turbatus est idem ipse pro nobis (ib.).

Wir sehen, wie in dem Rahmen der caput-Vorstellung die geschichtlich-konkrete Gestalt Jesu näher rückt. Was ins Auge gefaßt wird, ist nicht der Kreuzestod als eine Leistung juristischen Wertes und Gegenstand nur der fides historica, sondern die Gesinnung und das grundlegende Motiv, das das Handeln für uns trägt. Daher kann Jesus schwachen und gebrechlichen Menschen in aller Not, die die Seele drückt, zu Hilfe kommen. Die Bedeutung Jesu ist hierbei nicht auf die Sündenvergebung in der Taufe beschränkt, sondern gilt dem ganzen Leben der Gläubigen. Denn die Liebe Christi, die uns in seinen freiwillig angenommenen perturbationes und im Tod um unsertwillen sucht (nos quaerit), ist noch dieselbe, wenn er als caput ecclesiae zur Rechten des Vaters sitzt. Esto in membris eius, adhaere illi per fidem et spem et caritatem, et in illo cantas, in illo exsultas, quia et ipse in te laborat, in te sitit, in te esurit et tribulatur. Ille in te adhuc moritur, et tu in illo iam resurrexisti . . . Et modo ergo cantemus in spe, omnes in unum collecti. Christum enim induti, Christus sumus cum capite nostro, quia utique Abrahae semen sumus (In Ps. 100, 3)[1]). Besonders gegen die Anfechtung des Todes kann es ein Trost sein, auf ihn zu sehen, der nicht vor Schwäche, sondern aus Liebe zu uns, seinen Gliedern, die Stärke und Mut bedürfen, um das Ziel der Vereinigung mit ihrem Haupte

[1]) Vgl. auch: Aliquando itaque ex persona membrorum suorum loquitur, aliquando ex persona sua, tamquam capitis nostri. Habet aliquod ille quod dicat sine nobis; nos sine illo nihil possumus dicere. Apost. dicit: ut suppleam quae desunt pressurarum Christi in carne mea (Col. 1, 24). Ut suppleam, inquit, quae desunt pressurarum, non mearum, sed Christi; in carne non jam Christi, sed mea. Patitur, inquit, adhuc Christus pressuram; non in carne sua, in qua ascendit in coelum, sed in carne mea, quae adhuc laborat in terra. Christus, inquit, pressuram patitur in carne mea: vivo enim non iam ego, vivit vero in me Christus (Gal. 2, 20). Nisi enim Christus et in membris suis, hoc est, in fidelibus suis, pressuram ipse pateretur, Saulus in terra Christum in coelo sedentem non persequeretur (In Ps. 142, 3; IV 1846). Dieselbe Auslegung gibt er den Worten Christi Mt. 26, 38: Meine Seele ist betrübt bis an den Tod: Videte vocem unam. Numquid non apparet ipse transitus a capite ad membra, a membris ad caput? . . . Sed et illic nos eramus. Transfiguravit enim in se corpus humilitatis nostrae, conformans corpori gloriae suae; et vetus homo noster crucifixus est cum illo (Röm. 6, 6), In Ps. 142, 9; IV 1850.

erreichen zu können, geängstigt worden ist. Quid est ergo quod ille turbatus est, nisi quia infirmos suo in corpore, h. e. in sua Ecclesia, suae infirmitatis voluntaria similitudine consolatus est: ut si qui suorum adhuc morte imminente turbantur in spiritu, ipsum intueantur, ne hoc ipso se putantes reprobos, peiore desperationis morte sorbeantur (In Jo. ev. 60, 5). Denn, wenn schon das, was wir von Christus gesehen haben, einen so herrlichen Trost bedeutet, so muß unsere Hoffnung auf die Vollendung noch viel größer sein. Quantum itaque bonum de participatione divinitatis eius exspectare et sperare debemus, cuius nos et perturbatio tranquillat et infirmitas firmat! (In Jo. ev. 60, 5; vgl. auch In Ps. 37, 27; IV 441).

Wenn auf diese Weise die „ostentativ-kommendative" Auffassung der Bedeutung der Menschwerdung und des Todes Christi mit dem Gedanken an Christus als caput ecclesiae, d. h. an die mystische Verbindung zwischen Christus und den Erlösten zusammengestellt wird, wird noch deutlicher, daß sich die Rolle des geschichtlichen Christus nicht darauf beschränkt, die göttliche Liebe nur darzustellen und die Menschen zur Gegenliebe aufzufordern (suasio), sondern eben das Mittel ist, wodurch die Liebe bei uns geweckt wird und wir in Verbindung kommen mit Gott selbst, nicht möglicherweise nur mit göttlichen „Kräften" und „Gaben". Hinsichtlich Christi legt Augustin großes Gewicht darauf, daß er propter nos oder pro nobis ist, was er ist. Vgl. In Jo. ev. 66, 2: Wer Christus als homo verneint, der verneint Christus selbst, et hoc in eo negat, quod factus est propter nos, ne periret quod fecerat nos. Die oft zitierte Stelle aus Serm. 157, 3 hat bei Augustin eine Menge Parallelen: Traditus ergo ille excelsus, per quem facta sunt omnia, traditus propter formam servi . . . in contumeliam, in flagella, in mortem crucis, docuit nos exemplo passionis, cum quanta patientia in illo ambulemus; et firmavit nos exemplo suae resurrectionis, quid ab illo patienter sperare debeamus. Espectamus securi, quoniam qui resurrexit caput nostrum est, servat spem nostram. Et quia priusque resurgeret, flagellatum est caput nostrum, firmavit patientiam nostram . . . Intuentes ergo eum, qui sine peccati merito flagellatus est, qui mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem nostram, non timeamus, ne abjiciamur flagellati, sed potius confidamus, quia recipiemur justificati. Es scheint mir daher,

daß sich das Urteil Gottschicks bestätigt: „Bei der Hoffnung kann darüber gar kein Zweifel obwalten, daß Augustin Christus nicht bloß als ihr Vorbild versteht und aufweist. Denn es gilt ihm nur in sehr beschränktem Umfang, daß wir zu hoffen haben wie er. In der Hauptsache zeigt er, daß wir auf ihn zu hoffen haben, und daß er uns auch da den Mut gibt zu hoffen, wo wir zu hoffen haben wie er" (a. a. O. S. 206).

In Anbetracht dieser und gleichartiger um den positiven Ideeninhalt des Christentums orientierter Gedankengänge, ist noch mehr einleuchtend, daß die ursprüngliche Kraft und Energie, womit bei Augustin der Gnadengedanke behauptet wird, nicht anders als mit einem unmittelbaren Erlebnisse des lebendigen Gottes und seines Erscheinens zu unserer Erlösung durch Jesus Christus zusammenhängend gedacht werden kann. Der Gnadengedanke, von allem geschichtlich-positiven Inhalt entblößt, ist nichts als ein abstrakter Rahmen, innerhalb dessen der Moralismus, wie die Erfahrung zeigt, sehr gut Heimatsrecht finden kann. Der Prädestinatianismus in zugespitzter Form, der, konsequent angewendet, die in dem eigenen Wesen der Religion begründete Antinomie zwischen Gnade und Freiheit wegnimmt, macht sich des Fehlers schuldig, dadurch daß er zu viel beweist, zuletzt nichts zu beweisen. Wenn er den Freiheitsgedanken zur Tür hinaustreibt, kommt dieser unversehens wieder zum Fenster herein, und der Gnadengedanke, der auf Grund seiner abstrakten Formulierung sozusagen zum bloßen Türhüter degradiert worden ist, läßt ihn alsdann einen Raum einnehmen, der im Grunde das Ganze in Moralismus zurückführt. Es ist dies, was Einar Billing (in ungedruckten Vorlesungen) den Unterschied zwischen den logischen und psychologischen Konsequenzen des Prädestinationsgedankens genannt hat. Wenn der Gnadengedanke nicht seinen konkreten Inhalt aus positiven Offenbarungsrealitäten erhält und nicht in einem ursprünglichen Erlebnisse des Eintritts der göttlichen Kausalität in unsere Welt wurzelt, so drängt sich mit Notwendigkeit in dem praktischen Leben die sekundäre menschliche Kausalität in den Vordergrund und wird für die Betrachtung entscheidend. Das große Paradoxon — Ewigkeitsleben mitten in der Zeitlichkeit — können wir nur festhalten auf Grund von Erfahrungen der Anwesenheit des lebendigen Gottes zu unserer Erlösung in einer Geschichte, die dem Zeitleben angehört. Wenn die entscheidende Erfahrung verblaßt und ermattet, wenn die Gnade nicht mit dem lebendigen Gott identisch, sondern

zunächst für die Rechnung eines abstrakten Denkens in Anspruch genommen wird, so wird der Mensch auf das natürliche Schema zurückgeworfen: Gott findet er durch einen Rückgang auf die letzten Voraussetzungen natürlichen Lebens, zu der im Innern des Menschen immanenten Idee göttlicher Kausalität; er wird vor ihm wohlgefällig und gewinnt seinen Platz in der Gemeinschaft Gottes durch eine Tätigkeit gemäß den Gesetzen und Kräften, die in seinem Herzen niedergelegt sind, und die Gnade, wenn in diesem Zusammenhange gebraucht, bedeutet ein Einführen neuer helfender und unterstützender Kräfte in die Reihe naturgegebener Ressourcen. Die ursprüngliche religiöse Synthese löst sich also in Mystizismus und Moralismus auf, die einen naturgearteten Gnadenbegriff und dessen Konsequenz, den Sakramentarismus, zur Folge haben. Und in der Gesellschaft des Moralismus und Sakramentarismus findet sich so auch mit logischer Folgerichtigkeit die Schätzung der äußeren kirchlichen Institution mit ihrer das moralische Leben regelnden und die Gnade vermittelnden Aufgabe ein. Wenn Gott in die dunkeln Räume des Mystizismus entflieht, wird mit anderen Worten das Bedürfnis nach Konkretion durch die hierarchische Gesellschaftsgestaltung der Kirche befriedigt, aber auf Kosten des persönlichen Gehalts der Religion.

Für Augustin ist das charakteristische religiöse Erlebnis so stark und ursprünglich, und die Anknüpfung an die Heilsgeschichte noch so notwendig, daß das besprochene natürliche Schema mit seinem moralistischen Heilswege hier äußerst begrenzten Raum hat. Der Moralismus ist zwar nicht ganz zugunsten der genuinen Intention seiner Religionsauffassung weggeräumt, ist aber doch durch die energische Betonung des entscheidenden Gewichts der Gesinnung begrenzt; Mystik schwebt als ein deutlich vernehmbarer Unterton durch die ganze augustinische Frömmigkeit, verliert sich aber bei ihm nicht in spekulativer Unendlichkeitsmystik, sondern ist zu Kategorien innerhalb der Sphäre des Persönlichkeitslebens begrenzt. Zwar kann Augustin bisweilen den Christus-Logos in eine solche Relation zur Frömmigkeit treten lassen, daß das rein Persönliche weggeschoben scheint: der ewige Logos ist das Ziel und Christus incarnatus „der Weg" (via). Rein ausgebildet macht sich aber dieser Gedankengang nur in äußerst beschränktem Umfang bei Augustin geltend. Der Gnadengedanke bricht in geschichtlicher Verknüpfung stets aufs Neue an den Tag, wie vor allem der für Augustin so gewichtige Gedanke des Christus-caput beweist. Denn das Mystische kann zwar hier bisweilen einen Raum

erhalten, der die caput-Vorstellung mit der intellektualistischen Logoschristologie in nahe Verwandtschaft bringt (vgl. K. Heim: Gewißheitsproblem, S. 229: Christus-caput bisweilen nur „die symbolische Verhüllung des neuplatonischen ἓν καὶ ἀγαθόν"), und hierdurch entsteht die Gefahr einer Verwechslung des objektiven Prinzips mit dem subjektiven, die für die Gewißheit bedenklich ist. Den subjektivistischen und mystischen Tendenzen wird jedoch, wie wir gesehen haben, durch die klar geschichtlich-positive Orientierung auf eine entscheidende Weise das Gleichgewicht gehalten.

Kap. 3.

Die Grundstimmung der Frömmigkeit. Die Gewißheit.

Schon aus dem Vorhergehenden leuchtet ein, daß die religiöse Grundstimmung sich verändert, je nachdem sich eine real-ethische oder eine persönlich-ideelle Orientierung konsequent geltend macht. Da sich aber nun die heilsgeschichtliche und die mystisch-kontemplative Tendenz bei Augustinus in einer unauflösbaren Weise in einander verwoben haben, so ist es unmöglich, ohne Berücksichtigung beider Elemente die religiöse Grundstimmung bei ihm zu verstehen. Obgleich mir — wie diese Untersuchung an die Hand gibt — die Frömmigkeit Augustins zuletzt von persönlich-evangelischen Motiven und Gedankengängen bestimmt scheint, so ist sie doch von der metaphysischen Betrachtung in entscheidender Weise modifiziert worden. Im Folgenden wollen wir ein wenig bei den Spuren verweilen, die diese beiden Motivkreise in der Stimmung, die die augustinische Frömmigkeit beherrscht, hinterlassen haben.

Wir beginnen dabei mit der real-ethischen Orientierung und ihren Konsequenzen und nehmen auch jetzt die drei Grundbegriffe fides — spes — caritas zu unserem Ausgangspunkt.

Wenn wir zuerst die fides betrachten, so ist schon vorher der intellektualistische Charakter hervorgehoben, der diesem Begriffe in gewissen Gedankenzusammenhängen zukommt. Dabei spielt der Gegensatz fides — ratio und fides — visio (fides als Weg zum einseitig rational bestimmten Endziele) die entscheidende Rolle. Fides als Weg zur visio und als autoritatives Bejahen der Glaubenswahrheiten

kann für das rein religiöse Verhältnis natürlich nur vorbereitende Bedeutung erhalten. Die Abhängigkeit des Glaubens von äußerer Autorität, sowie von der Heilsgeschichte mit ihren der Zeitlichkeit angehörenden Tatsachen, erscheint von diesem Gesichtspunkte aus zunächst nur als Durchgangspunkt der nach der beata visio strebenden ratio. Gott ist als die absolute Substanz über das Zeitleben erhoben und seine Offenbarung für die Menschheit erschöpft sich in den Regeln für ein sittliches Leben und für die purgatio animae, die notwendig sind, um Gott zu schauen. Inhalt der fides ist eben der Unterricht, „die Lehre", die wir zu diesem Zwecke von Gott erhalten haben. Wenn nun dieser Charakter des Glaubens als Mittels sittlicher Vervollkommnung in den Vordergrund tritt, wird das Gepräge seiner Unvollkommenheit zugleich deutlich hervorgehoben. Cum autem initio fidei, quae per dilectionem operatur, imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem pervenire, ubi est sanctis et perfectis cordibus nota ineffabilis pulchritudo, cujus plena visio est summa felicitas (Ench. 1, 5; VI 233). Die Hauptaufgabe der fides ist, zur species zu führen. Per fidem ambulamus ad speciem. Hier unten ist tempus fidei, dort oben tempus speciei. In das philosophisch-moralistische Schema werden so auch bisweilen die vulgärkatholischen, eschatologisch orientierten Gedanken des Lohnes und Verdienstes verwoben, wodurch der Zug der Unvollkommenheit noch weiter unterstrichen wird. Hier ist die Zeit der Arbeit, dort die der Belohnung, hier die der Aufgaben, dort die der Gaben. Fides wird zur merces fidei, die in visio rerum quae creditae sperabantur besteht, in Gegensatz gestellt (In Jo. Ev. tr. 112, cap. 18, 3; III 1927). In unserem Sehnen, aus der uns drückenden Zeitlichkeit wegzukommen und Gott mit unverhülltem Angesicht zu schauen, schenkt uns die fides einen gewissen Trost, die Heimat der Freude aber ist erst das rechte Vaterland (patria). Ut sanaretur oculus ad videndum, inungendus erat ad credendum. Ideo autequam videas quod videre non potes, crede quod nondum vides. Ambula per fidem, ut pervenias ad speciem. Species non laetificabit in patria, quem fides non consolatur in via (Serm. 138, 4; V 541).

Wenn man den paulinischen Ausdruck vivere ex fide, wie er bei Augustinus vorkommt, erwägt, wird man finden, wie oft dieser in Übereinstimmung damit eben den Charakter des Glaubens als eines „nur" dieses Lebens im Verhältnis zur beata visio in patria her-

vorhebt. Es ist die Entfernung des Glaubens vom Endziele, die dabei weit stärker als sein positiver Wert hervortritt. So heißt es z. B. de trin. 14, 4 in Anschluß an 2. Kor. 5, 6. 7: Quamdiu justus ex fide vivit, quamvis secundum hominem interiorem vivat, licet per eandem temporalem fidem ad veritatem nitatur, et tendat ad aeterna, tamen in ejusdem fidei retentione, contemplatione, dilectione, nondum talis est trinitas, ut Dei jam imago dicenda sit: ne in rebus temporalibus constituta videatur, quae constituenda est in aeternis (VIII 1038). Daher ist es eben die Gebundenheit und die Abhängigkeit des Glaubens von temporales res [wobei Augustinus besonders an die denkt, quas pro nobis aeternus fecit et passus est in homine, quem temporaliter gessit (ib. 3)], die für Augustinus den Gedanken an dessen Unvollkommenheit aktualisiert. Der metaphysische Hintergrund macht hierbei seinen Einfluß klar erkennbar. Die miseria des Menschen besteht im Grunde darin, daß er der wahren Wirklichkeit fern steht — magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse (de trin. 14, 16; VIII 1049) —, und insofern diese Wirklichkeit in dem hier berührten Gedankengange mehr abstrakt-metaphysisch als persönlich ist, ist es natürlich, daß das religiöse Verhältnis unter dem Drucke der Zeitlichkeit auf einen Ton von Wehmut und Gram gestimmt ist. Denn wenn die Seligkeit unter der Kategorie des kontemplativen Schauens als perfecta visio aufgefaßt wird, so kommt Gott zunächst aus dem Gesichtspunkte der besonders für das frühere Denken Augustinus so bedeutungsvollen abstrakten Idee der veritas in Frage. Das voluntaristische Moment ist hierbei in den Hintergrund geschoben. Auch unter diesem neuplatonischen Gesichtswinkel kann Gott als Ausgangspunkt einer auf die Erlösung des Menschen zielenden Kausalität gedacht werden; und die prädestinatianische Idee der Gnade muß sogar als von philosophischen Einflüssen abhängig verstanden werden. Es ist daher nur eine natürliche Folge hiervon, daß Gott dann mehr als der in der Ferne Weilende denn als der wirksam Anwesende und Lebendige erscheint. Der Glaube kommt, wenn sich dieser Gesichtspunkt einseitig geltend macht, mehr als das rezeptive Organ stets neuer Kraft zum sittlichen Leben denn als Zentrum eines persönlich religiösen Lebens in Betracht. Insofern eine solche ethische Betrachtung in den Vordergrund geschoben wird, wird sich das Unvollkommene im Besitzen des Glaubens und die Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen besonders geltend machen. Und hierbei werden

die spezifisch augustinischen Ausdrücke fides orans, petens, desiderans usw. als charakteristisch nicht nur für den anfänglichen, der Gnade der justificatio noch nicht gewissen Glauben, sondern auch für die fides während des Heiligungslebens in Anspruch genommen. Der Glaube wird unter diesem Gesichtswinkel in seiner grundlegenden Funktion den ganzen Erlösungsprozeß hindurch mehr zu einem Hungern und Dürsten (sitire, esurire) als zu positiver Freude kraft der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott[1]). Ergo spiritus gratiae facit, ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quae jubemur (De gr. et lib. arb. § 28). Ipsa est enim fides quae orando impetrat, quod lex imperat (ib. § 32). Das Objekt des Glaubens ist nicht so sehr für die Seele in persönlicher Konkreszenz anwesend als vielmehr Gegenstand der Erwartung der Hoffnung, also eine transzendent-eschatologische Größe. (Fides) tunc est fides, quando exspectatur in spe quod in re nondum tenetur (De civ. Dei 13, 4; VII 379).

Die Spuren nun, die die reale Betrachtung inbezug auf die spes hinterlassen hat, sind nicht minder bemerkbar. Schon in dem Begriffe der Hoffnung, weil sie ja auf futurae res abzielt, liegt der Gedanke an die Entfernung zwischen dem Gegenwärtigen und dem Erwarteten eingeschlossen. Die Hoffnung aber öffnet zur gleichen Zeit eine Möglichkeit, die Freude der Zukunft gleichsam in die Gegenwart hinein zu projizieren. Die Frömmigkeit braucht für ihre gesunde Entwickelung und ihr Wachstum beide. Es ist aber klar, daß in demselben Maße, wie die reale Betrachtung den Hintergrund der Hoffnung bildet, ihre Aktualisierung in lebendige Gewißheit erschwert oder gehindert werden muß. Und dadurch wird die Hoffnung in ihrem kühnsten Fluge gebunden. Die Einwirkung der realen Gesichtspunkte gewahren wir schon in der äußerst charakteristischen Gegensatzstellung spes—res. Res bezeichnet für Augustin die wahre Wirklichkeit, die die rechte Heimat unseres Geistes ist. Augustin nennt in den Soliloquien sogar Gott die res mea, wodurch die Eindringung des Realen in das Gebiet des Persönlichen klar erkennbar ist. Der Einfluß der platonischen Ideenlehre auf Augustin liegt hierbei auf der flachen Hand (Thimme, a. a. O. S. 195ff.).

[1]) Vgl. Dieckhoff, Theol. Zeitschr. I, S. 77ff. Daß D. diese Eigenart des Glaubens von dem schädlichen Einflusse des Prädestinationsgedankens herleitet, scheint mir kaum richtig. Ein Zusammenhang ist vorhanden, aber nicht der von D. postulierte direkter und unmittelbarer Art.

Wir begegnen bei Auguſtin Ausdrücken wie formae, species, rationes, welche als direkte Gegenſtücke des Ideenbegriffs gemeint ſind. Chriſtus wird forma formarum genannt. Res kann jetzt nicht ohne Bezugnahme auf dieſe Abhängigkeit verſtanden werden. Zwar hat res bei Auguſtin in vielen Gedankenreihen dieſe ſeine urſprüngliche Bedeutung verloren. Gott iſt keineswegs durchgehends, ja, nicht einmal am häufigſten für den Blick der Hoffnung das summum esse oder summa res, an der ein langer Reinigungsprozeß Teilhaftigkeit ſchenken wird, ſondern erſcheint in anderen und perſönlicheren Kategorien. Der reale Geſichtspunkt iſt jedoch nicht aus dem Geſichte verloren, ſondern iſt da und ſchimmert als deutlich erſichtbare Grundierung faſt immer in der Hoffnung des Chriſten durch. Verglichen mit der wahren Wirklichkeit, die wir erwarten, iſt die Wirklichkeit hier unten am eheſten einem Nichtſein, das die Seele mit Leere erfüllt, gleich zu ſetzen. Dies Leben iſt voller Seufzen, Qualen und Tränen. Denn unſer Geiſt kann hier ſich nie heimiſch fühlen. Hier ſind wir nur Gäſte und Fremde, peregrini aus einem beſſeren Lande. Alle Mühſale des „Weges" (via) ſtehen im ſtärkſten Gegenſatz zu der Freude und Wonne, die uns einſt in patria zuteil werden wird. Cum transierit res, de gemitu gaudium veniet aeternum, ubi non opus erit consolatione, quia nulla miseria sauciabimur (In Ps. 125, 4). Auch wenn wir nicht zu verzweifeln brauchen, ſo iſt doch unſere Hoffnung notwendig mit gemitus gemiſcht. Denn — wie Auguſtin unausgeſetzt betont — sperare iſt ein nondum tenere, nondum habere. Hoc nobis autequam reddatur, necesse est gemamus, etiam fideles, etiam sperantes . . . Ecce quare gemimus, et quomodo gemimus; quia quod speramus, jam quidem exspectamus, sed nondum tenemus (In Ps. 125, 2; IV 1658). Da wir immer über unſere captivitas in dem Gefängniſſe der Sünde und der Zeitlichkeit trauern müſſen (ib.), ſo wird unſerer Hoffnung immer eine Sordine von Wehmut angelegt. Die Hoffnung muß ſich ihrer Beſchränkung, der Feſſeln, die den Geiſt noch gefangen halten, erinnern. Sie darf den Charakter geduldigen Harrens (exspectatio per patientiam), den ihr die Entfernung ihres Objektes auferlegt, niemals überſchreiten. Unzählige Male knüpft Auguſtin an die Pauluswortе Röm. 8, 20–25 an. Hier iſt eben der tranſzendente Zug der spes am ſtärkſten hervorgehoben: et nos ipsi primitias spiritus habentes, et nos ipsi in nosmetipsis ingemiscimus, adoptionem exspectantes, redemptionem corporis nostri.

So auch in dem darauf Folgenden: Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam exspectamus (vgl. Serm. 158, 8; in Ps. 125, 2). Patientia wird unter dem Gesichtswinkel, unter dem hierbei spes betrachtet wird, aufs stärkste hervorgehoben. Ohne patientia kann die Hoffnung auf ein künftiges Leben nicht bewahrt werden (V 860). Denn dieses Leben ist von Versuchungen und Anfechtungen aller Art erfüllt. Der Mensch hat unzählige Mühsale zu überwinden, und sie kommen sowohl von ihm selbst als von dem Leben um ihn her. In Ps. 37, 15f.: Patitur enim ex se intrinsecus, forinsecus autem ex eis inter quos vivit: patitur mala sua, cogitur pati et aliena. Vor allem durch ihre patientia stehen die Märtyrer als nachahmenswerte Beispiele vor uns da (Serm. 158, 8). Auch die Tat Christi ist zuerst als Leiden (passio) zu verstehen, und er ist kraft seiner patientia selbst der größte Märtyrer. Schon daß Christus in die Welt der Zeitlichkeit hinuntergestiegen ist und sich seines göttlichen Seins entblößte, bedeutete Leiden. Das Leid aber aktualisierte sich für ihn durch die Konflikte, worin das Leben hier unten mit seinen Versuchungen und Mühsalen seine höhere Natur, als sie die infirmitas auf sich genommen hatte, verwickelte. In dem Überwinden dieser Konflikte stellte sich Jesus vor uns als ein exemplum patientiae[1]). Patientia sua passus est, ut doceret patientiam nostram; et in resurrectione sua praemium patientiae demonstravit (Serm. 175, 3),

Solange wir dem Leben im Leibe angehören, erscheint unser Gottesverhältnis daher unter dem Gesichtswinkel der Hoffnung als

[1]) Es ist nur eine Konsequenz der real orientierten Konzeption, daß hierbei derjenige Zug des christlichen Lebens, der durch die patientia ausgedrückt wird, auf Kosten der positiv religiösen Seite der Sache, des Sohnverhältnisses zum Vater und des sicheren Ausruhens in seiner Liebe, in den Vordergrund geschoben wird. Der Gedanke der patientia läßt sich auch besser mit einer halb deterministischen Auffassung der Vollendung der Tat Christi zusammenstellen. Da nämlich die göttliche „Natur" Christi zunächst als die unbegrenzte Teilnahme am himmlischen robur und firmitas verstanden wurde, so konnte das Ganze unter diesem Gesichtswinkel leicht ein unpersönliches Gepräge annehmen. Es hat lange gedauert, ehe die persönlich-religiösen Kategorien des Gottesverhältnisses in der Christologie zur Anwendung gekommen sind und der negative Gedanke der passio dem Gesichtspunkte Platz machte, daß Christus eine positive Berufsaufgabe zu verwirklichen hatte, die nur kraft der ungebrochenen persönlichen Gemeinschaft mit dem Vater vollendet werden konnte.

ein per patientiam exspectare. Die Hoffnung muß ihre Beschränkung stets im Auge behalten. Sie muß sich stets die Notwendigkeit der perfectio zum Gewinnen des Zieles lebendig machen. Denn das Leben im Leibe mit dessen Kampf gegen die concupiscentia des Fleisches ist voller Unruhe und Streit, und die gegenwärtige Unvollkommenheit und Schwäche sind daher drohende Wahrzeichen an dem Himmel der Hoffnung. Augustin liebt es daher, von der Hoffnung als unserem Trost in der miseria des Erdenlebens zu reden. „Denn die Hoffnung ist für uns während der Pilgerfahrt notwendig, daher kommt der Trost, den wir unterwegs haben" (Serm. 158, 8). Und das Psalmenwort: facti sumus sicut consolati legt Augustin so aus: id est, gavisi sumus, tanquam consolationem accipientes. Consolatio non est nisi miserorum, consolatio non est nisi gementium, lugentium. Quare „quasi consolati", nisi quia adhuc gemimus. Gemimus in re, consolamur in spe (In Ps. 125, 4). Unde mors tua? Quia peregrinor a Domino. Si enim haerere illi vita est; recedere ab illo, mors est. Sed quid te consolatur? Spes" (In Ps. 145, 7). Auch das der spes angehörende psallere, cantare, jubilare zeichnet sich daher gleichsam ab gegen den Hintergrund des Schmerzes und der Wehmut über das Leben im Leibe und all die Mühsal, die es mit sich bringt. Das Leben hier unten ist einer Fahrt durch dürre Wüstengegenden, wie sie einst die Kinder Israels durchmachen mußten, zu vergleichen. Und wir werden durch die Hoffnung auf die Vollendung der Verheißung, die wir doch hier niemals zu schauen bekommen, ebenso wie diese durch das Manna vom Himmel getröstet (De div. quaest. 61, 1). „Erst wenn wir in die Betrachtung des Wohlgefallens Gottes versinken dürfen, werden wir getrost sein und getrost unsere Lieder singen und getrost den Jubelgesang erheben, nämlich in der Unvergänglichkeit, wo der Tod in Sieg verwandelt wird. . . . Was ist aber jetzt unser Los? ‚Höre, Herr, meine Stimme': jetzt müssen wir seufzen, jetzt müssen wir beten. Seufzen ist nur das Los derer, die elend sind, das Gebet ist nur für diejenigen notwendig, die bedürftig sind. Das Gebet wird aber aufhören und der Lobgesang nachfolgen; das Weinen wird aufhören und die Freude nachfolgen. . . . Diesem Einzigen (Gott zu schauen) gilt sein Gebet, wenn er so unaufhörlich ruft, weint und seufzt" (In Ps. 26, II 14). Der Abstand zwischen dem, was wir in via sind, und dem, was wir in patria sein werden, ist für Augustin stets

aktuell. Das gegenwärtige Verhältnis zu Gott muß immer einigermaßen von dem Drucke der Transzendenz, der Entferntheit, gepreßt werden. Die in der Hoffnung erlebte Seligkeit ist noch keine Seligkeit in re, sondern unserem Blicke verhüllt (abscondita). „Nichts ist seliger für den Gläubigen während seiner Pilgerfahrt in der Welt, als sich der Gesellschaft (civitas) zu erinnern, von der er ausgegangen ist, aber diese Erinnerung ist niemals ohne Schmerz und seufzende Sehnsucht. Spes tamen certa reditus nostri etiam peregrinando tristes consolatur et exhortatur." Eine Seligkeit in re können wir hier niemals erleben, da wir hier nicht die volle und ganze justitia besitzen, die den Kindern Gottes gehört. Hier ist alles noch im Anfang. Der Anfang ist durch die Gerechtigkeit, die wir im Glauben besitzen, gemacht: Primitias itaque spiritus nunc habemus, unde jam filii Dei reipsa facti sumus (De pecc. mer. et rem. 2, 8; X 157). Si dixerimus quia justitiae nihil habemus, adversum Dei dona mentimur. Si enim justitiae nihil habemus, nec fidem habemus; si fidem non habemus, christiani non sumus. Si autem fidem habemus, jam aliquid habemus justitiae (Serm. 158, 4; V 864). Wenn die Hoffnung von diesen Anfängen tatsächlicher Gerechtigkeit ausgeht, muß sie sich immer deren Charakters als eines Stückwerkes und deren imperfectio erinnern. Daher spricht Augustin von der Seligkeit der Hoffnung als einem bloßen Abbild der endgiltigen. An der angeführten Stelle (aus De pecc.) fährt er fort: In caeteris vero spe sicut salvi, sicut innovati, ita et filii Dei. Re autem ipsa quia nondum salvi, ideo nondum plene innovati, nondum etiam filii Dei, sed filii saeculi. Der modifizierende Einfluß der ethischen Orientierung auf die ideelle Relation des Gottesverhältnisses liegt hier auf der Hand. Si intelligimus, videmus non esse istam regionem gaudendi, sed gemendi, non jam exsultandi, sed adhuc plangendi. Sed etsi exsultatio quaedam habitat in cordibus nostris, nondum est in re, sed in spe (In Ps. 54, 3; IV 629). Es ist dies die Ursache dafür, daß die fromme Stimmung bei Augustin oft eine so düstere Färbung annimmt, daß man mehr von dem Jammer und Weinen und Seufzen der Frommen hört als von der Fülle der Wonne, allerdings auch von einer Freude in der Hoffnung, aber von dieser doch immer als mit dem Gefühl der miseria der gegenwärtigen Wirklichkeit gepaart. Et plorat, ut bene operetur; plorat quia bene operatus est. Plorando exigit bonum opus, plorando

commendat bonum opus, quod fecit. Crebrae ergo sunt lacrymae justorum (Serm. 31, 5; V 195).

Dieselbe Stimmung der Unzufriedenheit und des Gefühls der Unvollkommenheit finden wir auch in seinen Äußerungen über die Liebe wieder. Für Augustin steht es fest, daß die Erwartung von etwas, was man liebt, aber noch nicht besitzt, mit Schmerz verbunden ist. Quidquid enim amamus et non habemus, necesse est ut doleamus. Nam ille et amat et non dolet qui habet quod amat; qui autem amat, ut dixi, et nondum habet quod amat, necesse est, ut in dolore gemat (In Ps. 37, 5). Oft betont Augustin, daß amor hierunten von desiderium, unerfüllter Sehnsucht, niemals frei wird. Amor ist in via ein amor sitiens, esuriens, bibens. Die Liebe ist Harren, Sehnsucht und Seufzen. Hoc est Deum gratis amare de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari (Serm. 335, 3, vgl. Serm. 179, 11). Unsere Gebete während der Pilgerfahrt sind mit Tränen, Kummer und Seufzen vermengt. Denn das stetige Gebet, das aus unserer Brust aufsteigen soll, ist nichts als die Sehnsucht nach Gott, die von dem menschlichen Geiste untrennbar ist, auch wenn er in den Fesseln des Leibes und der Zeitlichkeit gefangen ist. Orationes sanctorum voluit commendare Psalmus, orationes peregrinantium, orationes in hac vita laborantium, orationes amantium, orationes gementium, orationes aeternae patriae suspirantium, donec ea vita satientur qui nunc in moerore sunt constituti. Etenim, fratres, quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Non desiderat patriam peregrinatio sine lacryma. Si desideras, quod non habes, funde lacrymas (Serm. 31, 5).

Die Sehnsucht der Liebe, die sich also über die Zeit hinausstreckt, gewinnt hier unten jedoch eine relative Befriedigung, insofern die sittliche perfectio bei dem Menschen immer mehr fortschreitet. Das höchste Sein (summum esse) ist ja für Augustin zugleich immer ein summum bonum und verwirklicht sich subjektiv als vermehrte moralische firmitas. Quia enim bonus est, sumus; et inquantum sumus boni, sumus. . . . Et inquantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus (De doctr. christ. 1, 34). Die Liebe steht unter diesem Gesichtspunkte als ein amor justitiae da, als das rezeptive Organ vermehrter sittlicher Kraft und Stärke. Und weil unsere subjektive Gerechtigkeit immer nur ein Stückwerk sein kann, leuchtet es ein, daß das ideelle religiöse Verhältnis einen Einschlag

von Unzufriedenheit bekommt, in dem Maße, wie sich die metaphysisch-moralische Betrachtung geltend macht. Dies gilt also bei caritas ebensowie bei fides und spes. Sive ergo regeneratio, qua hic in Dei filios adoptamur, sive fides et spes et caritas, quae tria aedificantur in nobis, quamvis de misericordia Dei veniant, tamen in hac aerumnosa et procellosa vita solatia sunt miserorum, non gaudia beatorum (In Ps. 118, 3; IV 1555). Augustin kann hierbei im Betonen der rein sittlichen Seite des neuen Lebens in Glauben, Hoffnung und Liebe so weit gehen, daß er behauptet, dies sei für die Seele nur eine Übung, die Vollkommenheit zu fassen, die wir erwarten. Exercitatio autem animae in fide, spe et caritate facit eum idoneum capere quod venturum est (Serm. 4, 1; V 34).

Dasselbe Verhältnis, das wir oben inbezug auf die religiösen Hauptbegriffe: fides, spes, caritas beobachtet haben, kann längs der ganzen Linie der Ausdrücke festgestellt werden, die Augustin zur Bezeichnung des Inhalts des christlichen Lebens gebraucht, z. B. beatitudo, pax, quies, requies, filium esse, justum esse (resp. justificatum esse). Wenn diese Begriffe auf das gegenwärtige Gottesverhältnis angewendet werden, muß dies nach Augustin immer sozusagen gegen den Hintergrund der Unvollkommenheit geschehen, über die hier unten nicht hinüberzukommen ist. Sie werden daher im Grunde nur uneigentliche Ausdrücke des von ihnen bezeichneten Inhalts. Man muß dazu ein „quasi“ hinzufügen. — Eine wirkliche pax kann z. B. nach Augustin in diesem Leben nie eintreten. Hier muß immer Streit sein, so lange die concupiscentia ihre Macht behält. Der Streit gehört daher zu unserem Leben in carne oder in corpore, und er wird nicht aufhören, donec corruptibile hoc induerit incorruptionem et mortale hoc induerit immortalitatem (In Ps. 147, 20; IV 1930). Der Friede, den uns zu lassen Christus versprochen hat, ist nicht der in ihm wohnende Friede. Ille quippe nihil repugnat in seipso, qui nullum habet omnino peccatum; nos autem talem pacem nunc habemus, in qua adhuc dicamus: dimitte nobis debita nostra (In Jo. ev. tr. 127, c. 14, 4; III 1834). Der Friede, den wir hier besitzen, steht im Verhältnisse zu den Fortschritten, die der Geist in seinem Kampfe gegen das Fleisch gemacht hat, ist s. z. s. der Reflex der sittlichen Erneuerung. Est ergo nobis pax aliqua, quoniam condelectamur legi Dei secundum interiorem hominem: sed non est plena, quia videmus aliam

legem in membris nostris repugnantem legi mentis nostrae (l. c.; vgl. Modo desideramus pacem, quam hic habemus in spe [In Ps. 147, 20]). Hier ist es nicht zunächst die Sündenschuld, die unserem Frieden Feind ist. Ihm wird von dem Teufel, der Welt und unserem eigenen Fleische gedroht (lucta cum diabolo, lucta cum saeculo, lucta cum carne). Er wird auch durch die Unvollkommenheit, der wir hier im Leibe unterworfen sind, verhindert, durch Hunger und Durst, durch Mangel und Entbehrungen und körperliche Gebrechlichkeit (In Ps. 147, 20; IV 1930). Daher kann es wirklichen Frieden nicht geben, als nach der Auferstehung, wo kein dem Geiste feindliches Prinzip mehr bei uns sein wird (Serm. 50, 12; V 532; Quar. prop. ex ep. ad Rom. 13—18; III 2066). In der Auferstehung wird unser Leib verwandelt und von der Macht der Konkupiszenz und von allen drückenden Fesseln freigemacht werden. Pax wird erst dann Wirklichkeit, wenn wir der wahren Wirklichkeit, wovon wir ausgegangen und wozu wir geschaffen sind, ganz teilhaft sind. Pax enim perfecta nobis tunc erit, quando natura nostra Creatori suo inseparabiliter cohaerente, nihil nobis repugnabit ex nobis (De contin. 7, 17; VI 360). De civ. 9, 8 definiert Augustin pax rein allgemein als tranquillitas ordinis und trägt diese Definition auch in das ethisch-religiöse Gebiet hinüber. Die Ordnung in der Schöpfung kann nur dadurch aufrecht erhalten werden, daß alles dem göttlichen Gesetz gehorcht, daher hat der Mensch durch ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia Frieden mit Gott. Pax in vollkommener Bedeutung kann daher nur dort sein, wo perfecta justitia est. Pax kommt nicht zustande, ehe das „göttliche Gesetz", nach welchem alles an seiner rechten Stelle fungiert (justitia; vgl. I 1233; IV 1065), zu absoluter Herrschaft in uns gekommen ist und wir es ohne Hindernisse des fleischlichen Gesetzes befolgen. Justitia in moralischem Sinne und pax werden daher korrelate Begriffe. Pax ist die Harmonie zwischen Geist und Fleisch, wie sie sich in unserem höheren Leben abspiegelt; und justitia nennt Augustin pulchritudo animi. Daher gilt auch von pax, daß sie hier unten als unser Frieden mit Gott eher solatium miseriae als beatitudinis gaudium ist (De civ. 20, 27).

Mit pax identisch sind auch quies und requies. Das Gegensatzverhältnis zwischen via und patria ist dem Bewußtsein hier ebenso gegenwärtig. Dies gilt in vielleicht noch höherem Maße

von dem Ausdruck beatitudo, wenn er für das gegenwärtige Leben in Anspruch genommen wird. Wenn wir fürchten müssen, den Gegenstand unserer Liebe, wodurch wir beati sind, zu verlieren, können wir nicht behaupten, beatitudo in wahrer Meinung zu besitzen. Nullus beatus nisi justus. Sed etiam ipse justus non vivit ut vult, nisi eo pervenerit, ubi mori, falli, offendi omnino non possit (De civ. 14, 25). Die justitia aber, die wir hier besitzen, ist im Grunde so mangelhaft, daß die beatitudo, die sie begleitet, eher als ihr Gegensatz, miseria, zu charakterisieren ist. Hic autem dicimur quidem beati, quando pacem habemus, quantulacumque hic haberi potest in vita bona; sed haec beatitudo illi. quam finalem dicimus, beatitudini comparata, prorsus miseria appellanda (De civ. 19, 10; vgl. 20, 27). Das Leben hier unten ist so wenig Leben in wahrem Sinne, daß es eher mors als vita, eher mors vitalis als vita mortalis genannt werden sollte (Serm. 346, 1; vgl. De civ. 19, 4). Und Augustin ruft (de civ. 19. 20) hinsichtlich jenes Lebens, dessen höchstes Gut aeterna pax atque perfecta ist: Quis est qui illam vitam vel beatissimam neget, vel in ejus comparatione istam, quae hic agitur, quantislibet animi et corporis externarumque rerum bonis plena est, non miserrimam judicet?

Diese Stimmung erlittener miseria ist nach Augustin ein notwendiges Moment der humilitas, ohne welche wir uns für die Gnade verschließen. Nur wer sich als miser sieht und erkennt, kann der misericordia Gottes teilhaftig werden. Dies gilt das ganze Heiligungsleben hindurch. Infolge der Unvertilgbarkeit der concupiscentia ist der Mensch stets neuer Gnade im Kampfe gegen die infirmitas des Willens bedürftig. Gegen Pelagius erhebt Augustin die Anklage, in falscher Weise die Möglichkeit der perfectio des Menschen schon hier unten gelehrt zu haben (vgl. Reuter a. a. O. S. 401 f.). Ebenso wie es nach Pelagius von dem eigenen Willen des Menschen abhängig sei, sich aus der Sünde aufzurichten, so könne nach ihm der Mensch auch in eigener Kraft das tugendhafte Leben dadurch zur Vervollkommnung bringen, daß er, dem Beispiel Christi gehorsam, seinen consilia nachfolgt (Ep. 179, 7: II 776; De haer. 88; VIII 48). Überhaupt je zu glauben ohne Sünde zu sein, bedeutet ein Vernachlässigen der Notwendigkeit der Gnade für alle und führt eine praesumptio mit sich, die auch den Fortgeschrittensten zu Falle bringt. Hierbei kommt Augustin immer

wieder auf das johanneische Wort zurück: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est (Ep. 157, 2; In ep. Jo. 1, 6; Ep. 118, 15). Sogar die eigenen Apostel des Herrn, die von dem Herrn das Gebet: Dimitte nobis debita nostra beten lernten, waren unvollkommen und schwach. Ein Gefühl der imperfectio ist daher nach Augustin auch mit dem fortgeschrittensten Heiligungsleben unauflöslich verbunden.

Betrachten wir diesen so stark ausgeprägten Zug der Unzufriedenheit, der Wehmut und Sehnsucht, der mit zur frommen Stimmung Augustins gehört, so ist es einleuchtend, daß ein solcher Einschlag an und für sich für alles, was Religion heißt, normal ist. Es handelt sich zuletzt bei einem Vergleiche zwischen verschiedenen Frömmigkeitstypen nur um den Grad. Denn in demselben Maße, wie das neue Leben nicht nur als ein Produkt der Gnade, sondern zugleich als ethische Aufgabe betrachtet wird, muß der Gedanke an die Entfernung zwischen Gott und Menschen in den Vordergrund treten. Zweifellos dürfte es aber sein, daß die Stärke, womit sich dieses Moment bei Augustin geltend macht, mit dem vorgeschobenen Platz, den der metaphysisch-ethische Gesichtspunkt bei ihm einnimmt, unmittelbar zusammenhängt. So ist ein Zug von Wehmut und weltentfliehender Jenseitssehnsucht der augustinischen Religiosität zugeführt worden. Hierbei wirken sowohl der metaphysisch-mystische Einschlag seiner Frömmigkeit wie das starke persönliche Gefühl der Entfernung von der wahren justitia zusammen. Dies hat wieder seinerseits dem Begriffe spes in der augustinischen Konzeption einen markierten Platz im Vordergrunde gegeben. Es gilt von allem, was zum gegenwärtigen Frömmigkeitsleben gehört, daß wir uns dessen Charakters als bloßer Vorbereitung der erwarteten Vollendung erinnern müssen. Mit dem Betonen dieses transzendenten Gepräges des Gotteslebens müssen sich aber nicht notwendig unevangelische Konsequenzen verbinden, wie nahe sie auch unzweifelhaft hierbei liegen. Das ist auch im Großen und Ganzen bei Augustin nicht der Fall. Denn ebenso wie die metaphysisch-moralische Orientierung bei ihm zunächst „einer Grundierung" (Harnack) am Bilde zu vergleichen ist und dessen entscheidende Farben von klar persönlichem Tone sind, so hat auch das Verlegen des religiösen Blickpunktes in die Zukunft die Grundstimmung von Vertrauen und getroster Zuversicht, die das unveräußerliche Kennzeichen von allem ist, was evangelische Frömmigkeit heißt, in der Hauptsache nicht zu brechen

vermocht. Je klarer der augustinische Grundgedanke der Priorität der Gnade im Verhältnisse zur menschlichen Aktivität in den Offenbarungstatsachen der Heilsgeschichte konkreten Hintergrund bekommt, umsomehr bekommt auch das gegenwärtige Gottesverhältnis für den Frommen einen selbständigen Inhalt positiven Charakters. Es ist von Freude die Rede, zwar von einer in der Hoffnung und daher einer unvollkommenen, aber trotzdem einer fühlbaren und wirksamen Freude, die alle Sorge und Trübsal überbietet. An unzähligen Stellen betont Augustin, daß der Fromme sich freuen und froh sein muß. Sein Leben soll nicht allein von Schmerz und Sorge ob der Trennung von der wahren Wirklichkeit, von Angst und Beben, wie er in den Versuchungen werde bestehen können, erfüllt sein, sondern er ist auch in seinem guten Rechte, wenn er schon hier unten für die Freuden, die die Welt ihren Verehrern bietet, irgend einen Ersatz verlangt. Keineswegs immer kontrastiert daher Augustin so grell, wie wir es oben durch Beispiele beleuchtet gesehen haben, dieses Leben und das künftige. Denn Gott ist für Augustin in der entscheidenden Betrachtung nicht abstraktes Sein, über dem Nichtsein der Zeitlichkeit erhaben, sondern der in der Geschichte Lebende und Wirksame, der seinem Reiche durch erlösende Taten Platz schafft. Hierdurch wird zwischen der einzelnen Seele und Gott ein rein persönliches Verhältnis ermöglicht, das notwendigerweise eine Stimmung der Zufriedenheit in sich schließt. Auch die ethische Neuschöpfung wird dem religiösen Gesichtspunkte untergeordnet. Diese erscheint dabei als das Zeugnis von einer schon beginnenden Teilnahme am unvergänglichen Leben Gottes. Es ist diese Zusammengehörigkeit zwischen der positiv-religiösen Stimmung und der heilsgeschichtlichen Orientierung bei Augustin, die es unmöglich macht, überhaupt von dieser Stimmung abzusehen. Und es muß als wirkliche Fehlzeichnung des augustinischen Bildes in diesem Punkte bezeichnet werden, wenn z. B. Reuter geltend macht, daß es nur der Kommentator Augustin ist, der, von direkten Schriftaussagen halb gezwungen, der Freude und Zufriedenheit als einer der Äußerungen der Frömmigkeit Ausdruck gibt (vgl. Reuter a. a. O. S. 366). Denn anstatt Inkonsequenzen in dem neuplatonischen moralistischen Schema zu sein, nach welchem man sich Augustin zurechtgelegt hat, werden die Zeugnisse der positiven Stimmung nur unmittelbare Konsequenzen der hervorragenden Rolle, die der heilsgeschichtlichen Orientierung seiner Konzeption zukommt.

Die Sorge und Betrübtheit, die ein konstitutives Moment des christlichen Lebens ist, darf die rechte Freude garnicht ausschließen. Vielmehr gehören sie notwendig zusammen und können nicht getrennt werden. In magnam spem erexit, cum magna spe gemimus. Gemitus habet tristitiam; sed est gemitus, qui habet et gaudium (In Ps. 101, 2; IV 1295). Ohne die Freude, die die Hoffnung schenkt, würde der Fromme erliegen. Ipsa est quae consolatur in via (Serm. 158, 8; V 866). Die Hoffnung kann nicht ohne Freude sein; durch die Hoffnung wird die Seele aufgerichtet, so daß sie in diesem von Mühsalen und Versuchungen erfüllten Leben nicht allein bestehen kann, sondern sogar mitten in den Schwierigkeiten jauchzen und lächeln kann (In Ps. 145, 2; IV 1885). Denen, die den Herrn fürchten, und auf ihn hoffen, wird seine Herrlichkeit geoffenbart (Serm. 145, 2; V 791). Augustin spricht mitleidig von den Ungläubigen, die nicht sentiebant interiora gaudia sanctorum de spe futura (In Ps. 116, 10; IV 1498). Zwar ist unsere Zeit hier unten eine der Pilgerfahrt, die Freude der Gläubigen aber ist wirklich und wahr, denn Christus wohnt nach den von Augustin oft zitierten Worten Pauli (1. Cor. 13, 12; Eph. 1, 17) in ihren Herzen durch den Glauben. Wer an Christus glaubt, hat das wahre Leben, non quod patet sed quod latet (In Jo. ev. tr. 6, 11; III 1611). Unsere Seele ist durch den Glauben und die Hoffnung in Christus (In Ps. 141, 17; IV 1843), wir sind in Christus eingegliedert, so daß er unser Haupt ist und wir sein Leib sind und Christus unser Leben ist. Durch das Innewohnen Christi und Gottes im Menschen ist er ein Tempel Gottes geworden (IV 1632). Wer auf diese Weise Gott ins Herz Eingang gegeben hat, so daß er von den Dingen dieser Welt nichts mehr liebt oder erwartet, hat an einer dauerhaften Freude Teil. Jam gustas dulcedinem, si speras in Dominum (Serm. 145, 3; V 793). Ebenso wie wir durch das Verschwinden der Verheißungsworte aus unserem Blicke und durch Verzagen an der vergebenden Liebe Gottes so tief in Verzweiflung gebracht werden, daß es einem Hinabsteigen ins Totenreich (descensus in abyssum) zu vergleichen ist, so erhebt uns andererseits die Hoffnung und die Gewißheit der vergebenden Liebe Gottes so hoch über die Mühsale des Erdenlebens, daß Augustin behaupten kann, daß wir durch den Glauben und die Hoffnung schon hier mit Christus im Himmel sind? Quid igitur? Jam in coelo sumus? In coelo secundum fidem. . . . Si non in coelo, unde Ap. Paulus dicit: Nostra enim conversatio in coelis est. Corpore

ambulamus in terra, corde habitamus in coelo? (In Ps. 48, 2; IV 556).

Daß in dem Gottesverkehr der Frommen nicht nur von einem Vorwegnehmen der eschatologisch gedachten Seligkeit durch den bloßen Gedanken die Rede ist, dem gibt Augustin an vielen Stellen mit deutlichen Worten Ausdruck. Nam et nos dicit Apostolus resurrexisse cum Christo, ut spes rei futurae jam praesentem laetitiam afferat (Quaest. ev. I 43; III 1332). Mit einer Mannigfaltigkeit verschiedener Worte: delectari, jucundari, laetari, gaudere, psallere, gloriari, laudare, exsultare, jubilare u. a. bezeichnet Augustin die bezügliche Stimmung. Spes ist immer mit Freude verbunden, insofern die erwartete Seligkeit ihr Licht vor sich her wirft, und durch das Vertrauen des Glaubens und das selige Anhangen der Liebe an Gott wird schon hier ein wirklicher Friede und Wonne erlebt. Tamen etiam nunc . . . jucundemur in Domino. Neque enim parvam jucunditatem habet spes, cujus postea erit res (Serm. 21, 1; V 142). „Der Trunkene freut sich, der Fromme aber sollte nicht das Recht haben, froh zu sein? In caritate est fructus justo. Miser ille, etiam cum se inebriat: beatus iste, etiam cum esurit et sitit. Illum ingurgitat vinolentia, istum spes pascit. Videat ergo illius poenam, suum gaudium, et cogitet Deum. Qui tale gaudium modo dedit de fide, de spe, de caritate, de veritate scripturarum suarum, quale praeparat in finem! In via sic pascit, in patria quomodo saginabit!“ (In Ps. 57, 22; IV 691.) Die Freude, die wir hier empfinden, ist nicht eine nur eingebildete und daher unwirkliche Freude, sondern das eigene Leben Gottes, das uns eben durch unsere vocatio mitgeteilt worden ist. Da werden wir der Freude teilhaftig, die Gott in sich selbst von Ewigkeit her besitzt und die kraft der Prädestination eine Freude de nobis ist. Erst durch die zeitliche Verwirklichung der Prädestination in der Berufung wird sie unser Besitz: Gaudium igitur ejus de salute nostra, quod in illo semper fuit, cum praescivit et praedestinavit nos, coepit esse in nobis quando vocavit nos; et hoc gaudium merito nostrum dicimus, quo et nos beati futuri sumus: sed hoc gaudium nostrum crescit et proficit et ad suam perfectionem perseverando pertendit (In Ev. Jo. tr. 83, 1, cap. 15; III 1845). Hier ist die Freude — die Freude Gottes über unsere Erlösung — als oberstes Prinzip seines Handelns dargestellt und der Heilsprozeß

aus dem Gesichtspunkte seiner Zunahme bei uns betrachtet. Unzählige Male — wir werden später darauf zurückkommen — erinnert Augustin an die Freude, die der Fromme erfährt, wenn er fühlt, daß sich das Leben der Liebe in ihm regt, wenn er die Lust des Herzens an Gott und seinem Willen empfindet. Redi, delectare in Domino, jucundare in Domino. Jucundare in iis quae jussit Dominus, ut jucunderis in Domino. Jucundare in fide, jucundare in spe, jucundare in caritate, jucundare in hospitalitate, jucundare in castitate. Haec omnia bona sunt, thesauri interioris hominis, gemmae, non arcae tuae, sed conscientiae tuae (Serm. 21, 8; V 146f.). Besonders spricht Augustin von dem Gewissen als dem Organ, durch das wir die Lieblichkeit des Gottesverhältnisses erleben. Omnes sancti adjuvantur a Domino, sed intus ubi nemo videt. Quomodo enim magna est poena impiorum conscientia, sic magnum gaudium piorum ipsa conscientia. Nam gloria nostra haec est, ait Apostolus, testimonium conscientiae nostrae (2. Cor. 1, 12; In Ps. 53, 8; IV 625). Augustinus nennt die conscientia piorum den sedes Dei (IV 520). Das Gewissen ist eine Zuflucht in Anfechtungen und Mühsalen, denn daselbst findet der Mensch Gott (IV 515). Augustin liebt das Bild von dem Gewissen als einer einsamen Stätte (eremus), wo dem Menschen Trost, Ruhe und Erquickung geboten wird. Dadrinnen, quo nullus hominum intrat, ubi nemo tecum est, ubi tu et Deus est, da redet Gott zu seinen Gläubigen und erinnert sie daran, was auch der eingeborene Sohn an Leiden und Kreuz und Tod auszustehen gehabt hat. Merito ergo forte turbatur cor tuum, quia excidit tibi in quem credideris: intolerabiliter pateris, quia non venit tibi in mentem, quid pro te pertulerit Christus. Si in mentem non tibi venit Christus, dormit: excita Christum, recole fidem. Tunc enim in te dormit Christus, si oblitus es passiones Christi. . . . Cum autem pleno corde intuitus fueris quid ille fuerit passus, nonne aequo animo et tu tolerabis? et fortasse gaudens, quia inventus es in aliqua similitudine passionum regis tui. Cum ergo ista cogitans consolari et gaudere coeperis, ille surrexit, ille ventis imperavit: ideo facta est tranquillitas (In Ps. 54, 10; IV 637f.). Dadrinnen im Gewissen sollen wir in spe wohnen, weil wir die res noch nicht besitzen. Alles was äußerlich uns gehört, mag von Stürmen und den Versuchungen der Welt erschüttert werden. „Es

gibt eine einsame Stätte in uns, wo wir unseren Glauben um Bescheid fragen mögen: fragen, ob Liebe darin wohnt, zusehen, ob nicht bloß die Lippen tönen, sondern auch unsere Brust, wenn wir sagen: Vergib uns unsere Schulden. Wenn dies ohne Falsch lautet, wenn wir dadrinnen Wahrheit reden, wo uns kein Mensch sieht, so ist da ein Einsamland, wo wir in der Hoffnung Ruhe haben, weil da alle Unruhe schwindet; und was jetzt nur Hoffnung ist, wird Wirklichkeit werden, wenn unser ganzes Wesen Ruhe finden wird." Dann wird auch unser Gewissen nicht mehr ein Einsamland sein, denn Christus wird ins Licht hervorziehen, was verborgen war, und die Ratschläge des Herzens offenbaren (Serm. 47, 23; V 312). Es ist hier nicht von einer mystischen Versenkung in die bloße Subjektivität, sondern von einer recordatio verbi Dei in der Seele die Rede, kraft welcher wir freimütig sagen können: Verum est (sc. verbum Dei), bene mihi est, ipsa est spes mea, hoc mihi promisit Deus, non mentitur, securus sum (ib.). Hier wie anderswo leuchtet es ein, wie nahe Augustin Freimütigkeit und Vertrauen und Hoffnung mit einem guten Gewissen verknüpft: spes und conscientia sind ihm korrelate Begriffe. Spem enim gerit bona conscientia: quomodo mala conscientia tota in desperatione est, sic bona conscientia tota in spe (In Ps. 31, 5; IV 261). Von Augustin stammt der von späteren Theologen hierbei so oft verwendete Bibelbeweis, der von 1. Tim. 1, 5 ausgeht: Finis praecepti est caritas de corde puro, de conscientia bona, et fide non ficta. Pro spe — sagt Augustin ib. — bonam conscientiam posuit. Ille enim sperat, qui bonam conscientiam gerit. Quem vero pungat mala conscientia, retrahit se a spe et non sibi sperat nisi damnationem (ib.).

Der schon hier durch die Sündenvergebung erlebte Frieden und Ruhe im Gewissen werden also für Augustin Ausgangspunkt der Hoffnung. Weil die gegenwärtige Freude und der Friede in Gott als Ausdruck des in den Verheißungen offenbaren göttlichen Gnadenwillens aufgefaßt werden, erscheinen sie zugleich als Bürgen des Schenkens der vollkommenen Seligkeit. Accepimus remissionem peccatorum, sed promissum est nobis regnum coelorum: debita nostra deleta sunt; sed merces nostra adhuc futura est: accepimus veniam; sed aeternam vitam nondum tenemus. Sed qui dedit veniam, ipse promisit et vitam aeternam (In Ps. 129, 6). Sedet homo, quando humiliat se in poenitentia; surgit autem remissis peccatis, quando erigitur in spem vitae aeternae (In

Ps. 138, 4). Die Liebe oder das Innewohnen des Geistes, das auf Grund der Vergebung der Sünden dem Menschen gewährt wird, wird jetzt auch für Freude und Frohmut Ausgangspunkt. Die Hoffnung hängt mit der Liebe zusammen. Sie schenkt uns Freude mitten in der Sorge und Sicherheit mitten in der Not. Und durch das Entflammen der Liebe Gottes im Herzen geschieht es, daß uns die die Welt überwindende firmitas zuteil wird. Nos cum illo (sc. Christo) in coelo per spem, ipse nobiscum in terra per caritatem (In Ps. 54, 3; IV 629). Spes und caritas werden von diesem Gesichtspunkte aus nur zwei Seiten derselben Sache. Si per caritatem nobiscum Christus est in terra, per eandem cum eo in coelo sumus: Christus deorsum est compassione caritatis, nos sursum sumus spe caritatis (IV 1630). Ebenso wie spes nicht anderswo zu finden ist, als wo das Gewissen durch das Bewußtsein der Liebe Gottes zur Ruhe gekommen ist, so sind conscientia bona und caritas miteinander unauflöslich verbunden. Quisquis habet caritatem, utquid illum mittimus longe, ut videat Deum? Conscientiam suam attendat, et ibi videt Deum. Si caritas ibi non habitat, non ibi habitat Deus: si autem caritas ibi habitat, Deus ibi habitat. Vult illum forte videre sedentem in coelo; habeat caritatem, et in eo habitat sicut in coelo. Ergo . . . laetemur in eo, qui fecit nos (In Ps. 149, 4; IV 1951). In solchen von ursprünglichem religiösem Erleben getragenen Aussagen sehen wir immer wieder die Verbindung zwischen dem in der Liebe erlebten Gottesverhältnisse, wie es im Innersten der Seele, im Gewissen, begegnet, und der Freude und Wonne in Gott. Die Liebe ist es, die Christum in unseren Herzen wohnen macht, und daraus wird ein Vertrauen und eine hoffnungsvolle Sicherheit in allen Lebenslagen geboren (V 867).

Die laetitia, die den fideles Gottes gehört, wird nach dem Obigen von Augustin oft rein religiös von unserem Verhältnis zu Gott durch fides, spes und caritas abgeleitet. Augustin läßt sie aber ebenso oft von der sittlichen Neugeburt des Menschen abhängen. Durch die Liebe, durch die Gott im Herzen seine Wohnung nimmt, wird bei uns auch eine Lust zu dem Willen und Gesetz Gottes ins Leben gerufen, die uns frei und ohne fremde Motive dem von Gott Gebotenen nachfolgen macht. Es erwacht im Herzen, was Augustin delectatio justitiae nennt, ein condelectari legi Dei secundum interiorem hominem (z. B. De pecc. mer. et rem. § 17; X 162).

Was vorher aus Furcht vor Strafen geschah, das geschieht jetzt aus dem freien Triebe des Menschen kraft der Liebe. Cordis dilatatio justitiae est delectatio. Haec munus est Dei, ut in praeceptis ejus non timore poenae angustemur, sed dilectione et delectatione justitiae dilatemur (In Ps. 118, X 6; IV 1527). Diesem Triebe der Liebe zu folgen, erzeugt beim Menschen eine ganz bestimmte Zufriedenheit, indem er an sich schon den Anfang der justitia sieht, deren vollkommene Verwirklichung einmal volle und unbegrenzte beatitudo verleihen wird. Diese Freude hat der Mensch im Innersten des Herzens zu suchen (non foris quaerenda, sed intus laetitia IV 82), und sie wird da besessen, wo die Lust an den Dingen dieser Welt entweicht und der Lust zur Gerechtigkeit Platz macht (VI 711). Ebensowie die Ursache der tristitia der Menschen ihre Sünde ist, so ist ihre justitia die Ursache ihrer Freude (IV 478). Obschon diese Freude an dem Willen Gottes und an seinem Wort hier niemals über ihre Vereinigung mit Sorge und Beben hinauskommt, so gibt es doch nichts, was sie übertrifft (nihil praestantius, III 485). Justitia und gaudium gehören nach Augustin zusammen (In Ps. 57, 22; IV 691), und wir haben das Recht, uns über unsere Lust zur Gerechtigkeit zu freuen, weil Gott es ist, der bei uns die neue Gesinnung gewirkt hat. Daher ist unsere Freude nicht eine Freude über uns selbst, sondern über das Werk Gottes in uns. Niemals hört Augustin auf, die Bedeutsamkeit dieses Momentes zu betonen. Sich selbst die Ehre geben leitet zur superbia und verschließt das Herz vor Gott, laetari in Domino aber, d. h. Gott die Ehre Geben und die guten Werke als Taten Gottes Auffassen, das führt vorwärts auf dem Wege der Gerechtigkeit. Daher legt Augustin auf diese Freude über die Gerechtigkeit, wie sie mit einer demütigen Gesinnung zusammenhängt, so großes Gewicht. Das ist die Meinung Augustins, wenn er de cat. rud. § 14 von einem fervore spiritus exsultare et jucundare in tranquillitate boni operis spricht. Darin besteht nach Augustin der Vorzug des neuen Bundes vor dem alten, daß wir das Gesetz nicht aus Furcht, sondern aus Liebe und Freude an dem Willen Gottes erfüllen können (I 1334). Bedeutete der alte Bund servitus unter dem Gesetz, so bedeutet der neue Bund libertas. Und diese libertas ist mit laetitia verbunden. Denn dann kommen wir unter die Herrschaft Gottes. Tunc ergo efficimur vere liberi, cum Deus nos fingit, id est format et creat, non ut homines, quod jam fecit; sed ut boni homines simus,

quod nunc gratia sua facit (Ench. § 9 c. 31). Wenn der Gläubige so von der drückenden Herrschaft der Sünde durch die Gnade Gottes befreit zu werden beginnt, steigt gleichzeitig bei ihm die Freude an dem Rechten, was er getan hat. Unde ad juste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus esse justitiae coeperit servus. Ipsa est vera libertas propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus propter praecepti oboedientiam (ib. cap. 30). Das ist die beata necessitas boni, von der Augustin an anderer Stelle spricht. Denn der Christ kann sich trotz seiner Gebundenheit freuen, weil er von der entwürdigenden Gefangenschaft unter dem Fleische und der Welt frei geworden ist (in Dei servitio gaudere I 1078). Auch wenn die Welt und ihre Dinge dulcedo und delectatio mitführen, so ist doch dies alles der Lieblichkeit gegenüber, die den Kindern Gottes gehört, als nichts zu achten (Dulcis est voluptas, sed dulcior Deus, Serm. 283, 2). Die Freude dieser Welt ist nur trugvoller Schein, eine Rattenfalle, in der sich die Unvorsichtigen fangen lassen (VI 104; IV 1647f.). Nein, die Früchte der Gerechtigkeit sind anders lieblich als die der Ungerechtigkeit[1]). Denn diese läßt nur ein Gewissen zurück, das sich leer und krank fühlt (remanet inanis et saucia conscientia), während die Liebe zur Gerechtigkeit schon hier unten eine stille und liebliche Ruhe gebiert. Justitia schenkt weit größere Freude als divitiae: praeponenda est auro justitia, delectando praeponenda est; fulgentior est, lucidior est, suavior est, dulcior est (Serm. 159, 6; V 870, vgl. V 868; V 1470). Eine solche verborgene Freude des Herzens am Willen Gottes zu schenken, vermag nicht das Gesetz, sie ist das Werk der Gnade (VII 739). Und diese Freude ist von der Gnade untrennbar, wenn sie wirksam ist. Lex timorem habet, gratia spem, heißt es daher.

Wir dürfen diese Seite der Sache nicht aus dem Auge verlieren, wenn es das rechte Verständnis der Gnadenlehre Augustins gilt. Daher kann Augustin De corr. et gratia § 4 sagen: Et ad hoc eis (sc. fidelibus) ostenditur, quid agere debeant, ut quando id

---

[1]) De cat. rud. § 25. Tu autem quia veram requiem, quae post hanc vitam Christianis promittitur, quaeris, etiam hic eam inter amarissimas vitae hujus molestias suavem jucundamque gustabis, si ejus qui eam promisit praecepta dilexeris. Cito enim senties dulciores esse justitiae fructus quam iniquitatis, et verius atque jucundius gaudere hominem de bona conscientia inter molestias quam de mala inter delicias.

agunt, sicut agendum est, id est, cum dilectione et delectatione justitiae, suavitatem quam dedit Dominus ... accepisse se gaudeant. Derſelben Sache gibt Auguſtin auch in den bekannten Wendungen Ausdruck, in denen er von der „Schönheit der Gerechtigkeit" ſpricht (VIII 954; IV 780; 282), über die wir uns mit dem Auge der Seele erfreuen. Durch die Lieblichkeit der Gnade (gratiae suavitas X 233, 561), in deren Beſitz wir durch den Spiritus sanctus kommen, wird bei uns alſo eine größere Luſt zu dem, was das Geſetz bietet, als zu dem, was es verbietet, bewirkt. Haec est illa suavitas, quam Dominus dat, ut terra nostra det fructum suum, ut bonum vere bene, id est, non mali carnalis formidine, sed boni spiritualis delectatione faciamus (In Ps. 118, 7; IV 1565f.).

Dieſe Freude in Gott wird im tiefſten Innern des Herzens erfahren, wo die Seele die Gegenwart Gottes zu Hilfe und Troſt erlebt (X 226). Es iſt eine Freude über die Werke Gottes, nicht über eigene Kräfte und Taten. Das Geſetz an ſich erſchreckt nur den Menſchen, wenn aber Gott als der Helfer und der, der das vom Geſetze Geforderte wirkt, in uns kommen darf, dann erwacht Freude und Wonne im Herzen (In Ps. 67, 24; IV 829). Die Freude iſt dann zuletzt nichts als Freude über Gott ſelbſt, der ja ſelbſt justitia iſt. Laetamur in Domino, non in nobis; quia bonum nostrum, non nos nobis, sed ille qui fecit nos. Ipse est bonum nostrum ad laetificandos nos (In Ps. 63, 17; IV 770). Wie lebendig und wirkſam Auguſtin dieſe Gegenwart Gottes erfahren hat, nicht am wenigſten, wenn es die Neubildung und Förderung des ethiſchen Lebens galt, dafür haben wir in ſeinen Schriften die beredteſten Zeugniſſe. Das ethiſche Handeln geſchieht nicht unter Ungewißheit und gleichſam um ſich gegen den richtenden Gott ſicher zu ſtellen, ſondern in der Sicherheit, die von dem Bewußtſein der Liebe Gottes kommt, und mit dem inneren Eifer, der als wirkſame Gegenliebe zu verſtehen iſt. Mit der Wärme des Selbſterlebten ruft Auguſtin aus: Si autem et ipsi ponerent Deum ante conspectum suum, invenirent, quemadmodum me adjuvat Deus. Omnes enim sancti adjuvantur a Deo, sed intus ubi nemo videt. Quomodo enim magna est poena impiorum conscientia, sic magnum gaudium piorum ipsa conscientia. ... Prorsus quamvis longe futura sint quae promittit, hodie mihi dulce et praesens est adjutorium, hodie in cordis mei gaudio

invenio, quia sine causa dicunt quidam: Quis ostendit nobis bona? (In Ps. 53, 8; IV 625.) Wenn der Fromme auf diese Weise in allem die Augen auf Gott gerichtet hält, nach seiner Hilfe späht, wenn Hilfe vonnöten ist, und von ihm alles, sowohl Wollen als Können des Guten kommen sieht, dann stellt sich die rechte Freude ein, die vor allem Dank und Lob Gottes für seine Gnade Ausdruck findet: laudo Deum et in ipsa laude gaudeo (In Ps. 53, 10; IV 626). Dann ist es Gott selbst, der unsere Lieblichkeit ist, und dessen Gegenwart als die wahre Erquickung der Seele empfunden wird. Dominum habes jucunditatem, Dominus semper tecum est, non habet tempus; habes illum nocte, habes illum die. Esto rectus corde, et semper est tibi de illo jucunditas (In Ps. 96, 19; IV 1251).

Es ist also eine Tatsache, daß Augustin die sittliche Umwandlung wirklich religiös zu verwerten verstanden hat. Daß dies ihm möglich gewesen ist, ist nur daraus erklärlich, daß Gott nicht abstrakt, sondern in persönlicher Lebendigkeit gefaßt ist. Als primus motor der religiös-sittlichen Neugeburt beim Menschen ist er für Augustin nur der Vollender seiner Verheißungen. Diese Orientierung auf die Verheißungen im Worte und die damit verbundenen positiven Offenbarungstatsachen erklärt auch, daß die mit dem metaphysischen Dualismus zusammenhängende Stimmung von dolor und miseria nicht als die für Augustin konstitutive betrachtet werden kann, sondern statt dessen am ehesten als eine Ausgangsstellung, die kraft des Einflusses anderer, positiver Faktoren, überschritten wird, in Frage kommt. Der dominierende Faktor hinsichtlich der religiösen Stimmung bei Augustin sind die heilsgeschichtlichen Data als Ausgangspunkt der Hoffnung. Der innerste Nerv der Freude, ihre tiefste Eigenart würde daher als certitudo, bez. securitas, fiducia angesichts der göttlichen Gnadenverheißungen und seiner Handlungen zu unseren Gunsten, von denen wir so überwältigende Beweise sehen, charakterisiert werden können. Die vorherrschende Stimmung kann daher wirklich als persönliche Heilsgewißheit charakterisiert werden.

Diese certitudo kann zwar den Verhältnissen dieses Lebens gemäß niemals eine vollkommene werden. Denn insofern wir immer mit unserer Schwäche und unserem bösen Willen und mit anstürmenden Versuchungen rechnen müssen, laufen wir immer Gefahr, zu erliegen und können von einer perfecta securitas niemals reden.

Sie gehört erst der perfecta beatitudo an. Eine beatitudo ohne certitudo gibt es nicht: sanitas et vita, si timetur ne finiatur, jam non est vita (Serm. 307, 7; V 1403). Und alles Reden von beatitudo in diesem Leben muß auf die certitudo oder securitas, die damit verbunden ist, zurückgeführt werden. Und wenn Augustin mit Rücksicht hierauf die Existenz einer mit Freude und Wonne verbundenen certitudo behauptet, so bedeutet dies keineswegs (vgl. besonders Kap. 5), daß jedes Moment der Ungewißheit und Spannung von ihr genommen ist, sondern nur, daß ein übergreifendes Prinzip sich geltend macht, kraft dessen der Mensch Trost schöpfen kann und Kleinmut, Sorge und Furcht besiegt werden. Und die Rolle des Gedankens der certitudo bei Augustin geht darauf zurück, daß das Prinzip der göttlichen Gnade in der Heilsgeschichte so konkret zum Ausdruck gebracht ist, daß seine Priorität vor der menschlichen Kausalität nicht als eine nur gedankenmäßige Voraussetzung festgehalten zu werden braucht, sondern für das praktische Frömmigkeitsleben aktuelle Bedeutung bekommen kann. Ex promisso laetamur, quia scimus nos non fallere promittentem (In Ps. 54, 3; IV 629; vgl. In Ps. 84, 9; In Ps. 70, 9: nec alicubi securus nisi in promissis Dei; In Ep. Jo. tr. 6, 3. 8). Tranquillitas sabbatum est cordis, Attendit enim promissorem Deum, et si laborat in praesenti, extenditur spe futuri et serenatur omne nubilum tristitiae, sicut dicit Apost. spe gaudentes (Rom. 12, 12). Ipsum autem gaudium in tranquillitate spei nostrae sabbatum nostrum est (In Ps. 91, 2; IV 1172). Secura gaudeant membra, quia a capite suo non sunt deserta. Dicit enim membris laborantibus: Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi (In Ps. 125, 2; IV 1658).

In unzähligen Wendungen gibt Augustin der Sicherheit, der Gewißheit, dem Vertrauen Ausdruck, das wir in der Hoffnung erleben können. Es ist angesichts dieser Mannigfaltigkeit augenfällig, daß securitas — certitudo — fiducia als zu den Hauptworten der Frömmigkeit Augustins gehörig bezeichnet werden müssen. Wenn die Welt lockt, wenn die Begierden des Fleisches und die Versuchungen des Hochmutes ihre Macht zeigen, wenn Anfechtungen und Mühsale aller Art den Frommen befallen, dann hat er das Recht des contra spem sperare, die Gewißheit Gottes als dessen, der ihn nicht verlassen wird, festzuhalten. „Ich bin

getrost, denn ich habe dort oben einen Hohenpriester, der vorher für mich als Opfer dargebracht worden ist" (Serm. 398, 3). Und wenn wir den Glauben an ihn nur bewahren und seine Offenbarung in Macht wahrlich lieben, da können wir die Krone der Gerechtigkeit getrost erwarten (Serm. 399, 5). Und diese Gewißheit, die der Hoffnung gehört, bezieht sich natürlicherweise nicht nur auf das endliche Gewinnen der Seligkeit, sondern auch auf die väterliche Hilfe Gottes unterwegs. Sed aeternorum est spes ista praemiorum: est et alia spes, quae in humilitate tribulationis plurimum consolatur, quae sanctis data est in verbo Dei adjutorium gratiae pollicentis, ne quisque deficiat. Und von dieser Hoffnung spricht nach Augustin Paulus 1. Cor. 10, 13, Jesus selbst Luk. 22, 31–32 und in der 6. Bitte des Vaterunsers (In Ps. 139, 11; IV 1809). Dieselbe zweifache Relation der Hoffnung hebt Augustin auch de natura et gratia § 70 hervor: Spem suam tamen in Christo atque in ejus promissionibus veram, certam, firmam esse confidant. Nullo tamen modo nisi adjuvante gratia Salvatoris Christi crucifixi et dono Spiritus ejus, vel quoslibet ad plenissinam perfectionem, vel quemdam ad qualemcumque provectum verae piaeque justitiae pervenire.

Unsere Sicherheit gründet sich jetzt auf nichts, was uns gehört, sondern allein auf den, der uns alles, was wir besitzen, sowohl gegeben hat als gibt und geben wird. Fiducia ejus non a se, sed ab eo qui totum dedit, quem intellexit, cum diceret superius: Quid enim habes, quod non accepisti? (Serm. 399, 3). Unzählige Mal hebt Augustin hervor, wie notwendig für unsere Hoffnung es ist, sich objektive Stützpunkte außerhalb unser selbst, außerhalb von Freunden und irdischer Machthaber (sperare in se, in amicis, in principes) zu suchen, nicht auf Reichtum, Ehre oder etwas dieser Welt Gehöriges zu vertrauen. Eine solche Hoffnung nennt Augustin carnalis, vana, inanis, perversa (IV 237, 610, 122, 191, 154, 437, 961, 962, 1651f., 1889f.; V 34, 535, 108). Und wer ihr huldigt, muß vergehen, er ist verdammt. Augustin nennt das Leben, das sich auf eine solche Hoffnung begründet, miseria: Quisquis non sperat in Domino, miser est. Quis est qui non sperat in Domino? Qui in se sperat. Aliquando quod pejus est . . . attendite, aliquando homines, nolunt sperare in se, sed in aliis hominibus (VI 285). Eine solche verkehrte Hoffnung wurzelt in einer Stimmung von Hochmut und Vermessenheit (superbia und prae-

sumptio). Sie widerstreitet daher allem, was zur Frömmigkeit gehört. Denn sie schließt die demütige Gesinnung aus, die eine Grundvoraussetzung sowohl des Glaubens als der Liebe und der rechten Hoffnung ist. Die Demut bedeutet ja nach Augustin gerade, alle irdische Grundlagen seiner Hoffnung auf Erlösung aufgeben und alles der Gnade Gottes allein anheimstellen.

Daher kommt Augustin immer wieder zu der Aufforderung an die Christen zurück, alle ihre Hoffnung auf Gott zu gründen (z. B. VI 344, 348; V 165). Von ihm und durch ihn sollen wir alles erwarten. Augustin warnt davor, auf einem Umwege irdische und fleischliche Erwartungen in unsere auf Gott gegründete Hoffnung unvermerkt hineinzubringen. Dies war während des alten Bundes der Fall. Damals erwartete man von Gott zeitliche Belohnungen der Frömmigkeit. Die Verheißungen im alten und neuen Bunde unterscheiden sich eben dadurch, daß jene carnalia waren, während diese spiritualia sind, jene sich auf das jüdische Land und die Herrschaft daselbst, diese auf regnum coelorum und vita aeterna beziehen (In Ps. 44, 8; IV 499; vgl. III 1403; IV 390f., 915, 918; VIII 314). Die Verheißungen an die Juden müssen, um von den Christen angeeignet werden zu können, geistlich, als auf Christus und die Erlösung durch ihn gehend verstanden werden (IV 915, 918). Für uns darf daher nichts als die also verheißenen spiritualia bona Gegenstand der Hoffnung sein. Die rechte Hoffnung ebensowie der Glaube bezieht sich auf res invisibiles. Und weil diese in Gott ihre Zusammenfassung haben, ist es schließlich Gott selbst und sein Besitz, was allein den Inhalt der Hoffnung des Christen ausmachen soll. Quisquis a Deo praeter Deum aliquid quaerit, non caste Deum quaerit. . . . Non enim tibi promisit nisi se (Serm. 137, 9. 10; V 759f.; vgl. IV 437f.). Für Augustin steht also fest, daß sowohl der Gegenstand als der Grund unserer Hoffnung nichts außerhalb Gottes selbst sein darf. Wenige haben wie Augustin der rein geistlichen und überweltlichen Art des christlichen Glaubens Ausdruck geben können. (Vgl. auch die vorher zitierten Worte aus Serm. 334, 3.)

Die Hoffnung, die auf diese Weise auf Gott allein begründet wird, schenkt dem Frommen eine Sicherheit und eine Gewißheit, die von nichts Irdischem umgestoßen werden kann. Daß die Hoffnung der Christen der Zukunft angehört, erschüttert nichts von ihrer Gewißheit. Spes illorum (sc. infidelium) praesens est, tua fu-

tura est; sed illorum fluxa, tua certa est; illorum falsa, tua vera (In Ps. 52, 8; IV 617). „Wenn wir auf ihn eine Hoffnung ſetzen, die gewiß und feſt und wahr (certam et fixam et veram) iſt, wen ſollten wir dann fürchten? Vor wem ſollte meine Seele ſich fürchten, wenn Gott darinnen wohnt?" Und gleich vorher im Anſchluß an das Pſalmwort: Dominus illuminatio mea et salutaris meus, quem timebo? heißt es: „Er erleuchtet mich, mögen die Schatten entweichen; er erlöſt mich, möge Unſtetigkeit verſchwinden; da ich im Lichte getroſt wandere, wen ſollte ich fürchten? Denn eine ſolche Erlöſung, die Gott ſchenkt, iſt nicht eine, die von etwas zerſtört werden könnte; auch iſt es nicht ein Licht, das von irgend etwas verdunkelt werden könnte."

Beſonders die erbaulichen Schriften Auguſtins ſind von ſolchen Zeugniſſen der Sicherheit und Ruhe, die die Religioſität Auguſtins beſeelten, erfüllt. Allen Verſuchungen und Anfechtungen ſtellte er die gewiſſe Zuverſicht entgegen, die er kraft der Hoffnung endlichen Heiles beſaß. In der Hoffnung nimmt er ſchon die Erfüllung der Verheißungen vorweg, als beſäße er ſchon, was Gott verheißen hat. Quare dicit fuimus (sc. filii irae)? Quia spe jam non sumus: nam re adhuc sumus. Sed illud melius adhuc dicimus, quod spe sumus, quia certi sumus de spe. Non enim incerta est spes nostra, ut de illa dubitemus[1]). „Wenn ſie (die Gläubigen) die Verheißung Chriſti: ‚In meines Vaters Hauſe ſind viele Wohnungen' uſw. hören, ſo werden ſie aus ihrem Entſetzen aufgerichtet, indem ſie mit Gewißheit darauf vertrauen (certi ac fidentes), daß ſie auch nach allen Gefahren der Verſuchungen ſtets

[1]) In Ps. 37, 4; IV 398. Vgl. Contra Faust. Man. l. 11, 7f. VIII 251: Tam certam spem tenemus futurae nostrae incorruptionis et immortalitatis, ut amodo jam in ipsa notitia gaudeamus. . . . Unde etiam dicit: Secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis (Tit. 3, 5). Quis autem non intelligat in lavacro regenerationis spem nobis datam salutis futurae, non jam salutem ipsam, quae promittitur? et tamen quia spes certa est, tamquam jam data esset eadem salus, „salvos nos", inquit, „fecit". Nach dem Anführen von Röm. 8, 23–25 fährt er fort: Sicut ergo hic non dixit: Salvi futuri sumus; sed amodo jam salvi facti sumus; nondum tamen in re, sed in spe. . . . Gaudium ergo nostrum, fratres, nondum est in re, sed jam in spe. Spes autem nostra tam certa est, quasi jam res perfecta sit: neque enim timemus promittente Veritate. . . . Certe enim in coelestibus Christus jam sedet, nondum autem nos: sed quia spe certa, quod futurum est, jam tenemus, simul sedere nos in coelestibus, nondum in nobis, sed jam in illo (ib. c. 8).

bei Gott mit Christus werden zusammen sein können" (In Jo. ev. cap. 14, tr. 67, 2). Gott ist in unserem Herzen anwesend und vergnügt uns da mit seiner Lieblichkeit: In Deo autem tuo quando stas et in lumine veritatis ejus delectaris, non quaeris locum quo ad eum accedas; sed conscientia accedit, conscientia recedit. . . . Tanto firmius gaudebis, quanto est ille certior in quo gaudebis (In Ps. 144, 3). Obgleich Augustin es als „unseren Tod" bezeichnen kann, daß wir fern von Gott wandern (peregrinamur a Domino) und also dem Erdenleben angehören, so spricht er zu gleicher Zeit von der Freude in der Hoffnung als unserem Leben. Si enim haerere illi, vita est; recedere ab illo, mors est. Sed quid te consolatur? Spes. Jam vivis in spe; de spe lauda, de spe canta (In Ps. 155, 7). So durchbricht die positive Stimmung die negativ dualistische.

Die Gewißheit der Hoffnung, die wir auf die Treue und Wahrheit Gottes setzen, ist also die Erklärung dafür, daß Augustin trotz der Mühsale aller Art des Zeitlebens für den Christen eine jucunditas behaupten kann, die diejenige dieser Welt sogar überbietet. Denn der Gott, der in seinem Worte redet und in der Heilsgeschichte handelt, kann zugleich als eine persönliche und im Herzen anwesende Wirklichkeit erlebt werden. „Jedermann, der, ob er ißt oder trinkt oder was anderes vorhat, alles zur Ehre Gottes tut, auch wenn einige Sorge von den zeitlichen Dingen kommt, er weint so, daß er sich innerlich in der Hoffnung freut, und wenn auch einige Freude das Zeitliche begleiten sollte, so freut er sich so, daß er in seinem Geiste innerlich Furcht hegt und sich von dem Glücke nicht verderben läßt. . . . Dies ist nämlich so Weinen, als weinte man nicht, und sich so Freuen, als freute man sich nicht" (In Ps. 147, 4; IV 1917).

Die Sorge und Furcht, die wir hier durchmachen müssen, verlieren durch die Gewißheit, daß sie notwendig sind, im Grunde ihren Stachel, denn sonst würden wir leicht über den irdischen Freuden das himmlische Vaterland vergessen. Die Sorge ist ein dolor medicinalis (vgl. In Ps. 49, 22; 55, 9). Ergo timor in jucunditate est. Et quomodo jucunditas, si timor? Nonne timor amarus solet esse? Erit aliquando jucunditas sine timore, modo jucunditas cum timore: nondum est enim plena securitas, nec perfecta jucunditas. Si nulla jucunditas, deficimus, si plena securitas, male exsultamus (In Ps. 85, 16). Die Furcht aber, von der hier die Rede ist, ist kein (vgl. unten Kap. 5)

unstetes Wanken zwischen Sicherheit und Unsicherheit, sondern gehört als ein notwendiges Moment zu dem rechten Gottesverhältnisse. Exsultatio illa nos non facit securos, sed ita jucundetur cor nostrum, ut timeat nomen Domini, ne aliunde jucundetur, aliunde feriatur (l. c.).

Daher nennt auch Augustin die Frommen nur scheinbar unglücklich und im Grunde glücklich. Saeculi enim homines infeliciter felices sunt, martyres autem feliciter infelices sunt. Erant enim ad tempus infelices, sed in aeternum felices; et in eo ipso quod erant ad tempus infelices, putabantur magis infelices quam erant. Quid enim dicit Apostolus? Quasi tristes, semper autem gaudentes (2. Cor. 6, 10). . . . Magnum enim gaudium habet spes gaudentis (In Ps. 127, 5). Die Freude, von der im Leben die Rede ist, ist also mit derjenigen nicht gleichzustellen, die der wahren beatitudo gehört, ist aber nichtsdestoweniger eine das christliche Leben tragende Macht, die es aus Kleinmut, Verzagtheit und Sorge erhebt. Sie zeichnet sich gleichsam immer gegen den Hintergrund der Trübsale des Erdendaseins ab, das den Geist bindet und fesselt, und hat in sich daher einen Einschlag der Weltflucht. Augustin benennt sie daher mit Vorliebe, wie wir gesehen haben, consolatio. Diese consolatio aber bedeutet Trost und neue sittliche Stärke kraft des Festhaltens an der objektiven Tatsache der Erlösung. Quare „quasi consolati", nisi quia adhuc gemimus. Gemimus in re, sonsolamur in spe . . . Quare autem „velut consolati" ait, et non ait, consolati? Non semper quasi ad similitudinem ponitur hoc verbum, „sicut". Quod dicimus „sicut", aliquando ad proprietatem refertur, aliquando ad similitudinem; modo ad proprietatem relatum est . . . Ergo quia et isti vere consolati erant, „sicut consolati" gaudebant; id est magnum erat gaudium ipsorum, tanquam consolatorum, illo consolante morituros qui mortuus est (In Ps. 125, 4). Dieselbe Sache kommt in folgenden Worten aus de pecc. mer. et remiss. 2, 8 (X 157) zum Ausdruck: Primitias itaque spiritus nunc habemus, unde jam filii Dei reipsa facti sumus. In caeteris vero spe sicut salvi, sicut innovati, ita et filii Dei. Re autem ipsa quia nondum salvi, ideo nondum plene innovati, nondum etiam filii Dei, sed filii saeculi (vgl. In Ps. 54, 13). Und wie diese innere Freude und dieser verborgene Trost eben mit der Gewißheit zusammenhängt, von der wir Augustin haben sprechen hören, kommt

wiederum in den schönen Worten In Ps. 48, II 5 zum Ausdruck: Tristitia nostra habet quasi, gaudium nostrum non habet quasi, quia in spe certa est. Wir sind die gleichsam Traurigen, weil dies Leben mit seiner Mühsal als ein Traum vergeht und nicht mehr da ist, wenn der Morgen kommt. Itaque modo qui ad laetitias saeculares oculos aperiunt et cor claudunt, transit quasi eorum et venit verum ipsorum. Quasi ipsorum felicitas est saeculi, verum ipsorum poena est. Nostrum autem quasi, tristitia est; gaudium non est quasi . . . „Quasi nihil habentes“: et ipsum nihil habere quasi Apostoli erat. „Et omnia possidentes“: ibi non dixit quasi. Quasi egebat, non autem quasi, sed vere multos ditebat. Quasi nihil habebat, non autem quasi, sed vere omnia possidebat (l. c.). Und im Anschluß daran kann daher Augustin einen Menschen vere felix nennen, non si id habeat quod amat, sed si id amet quod amandum est (In Ps. 26, 7).

Kap. 4.

Die Grundlagen der Gewißheit.

Wenn in dem christlichen Leben überhaupt von Heilsgewißheit die Rede sein soll, so sind es hierbei ganz natürlich immer zwei Faktoren, ein subjektiver und ein objektiver, die in Betracht kommen. Insofern die Erlösung immer irgendwie von Gott vermittelt gedacht wird, kommt der objektive Faktor in Betracht; der subjektive aber, insofern die erwartete Seligkeit auch subjektiv empfunden werden soll. Wie diese beiden Gewißheitsgründe gegeneinander abgegrenzt werden, darauf kommt es an, wenn der Charakter bestimmt werden soll, der der Gewißheit in einem speziellen Falle zukommt. Und die Art, wie der eine Faktor ins Auge gefaßt wird, steht in einer klar erkennbaren Beziehung zu der Art, wie sich der andere Faktor geltend macht.

Was vorher über die Anschauung Augustins von Gott allein als Halt und Grundlage der Hoffnung ausgeführt worden ist, könnte genügend erscheinen, um anzugeben, in welchem Maße sich Augustin die Heilsgewißheit objektiv begründet denkt. In der Tat ist aber die Eigenart der Gewißheit nicht näher charakterisiert. Es hängt

hierbei nicht von den Worten oder von allgemeinen Ausdrucksweisen, sondern davon ab, wie die Sache selbst näher verstanden und durchgeführt wird. Auch die vulgärkatholische moralistische Frömmigkeit behauptet, daß wir unsere Hoffnung auf Gott als denjenigen setzen sollen, der uns einmal den Lohn der Seligkeit schenken wird, und betont die Gnade als notwendig, sowohl um unserer Schwäche in den Versuchungen zu Hilfe zu kommen, als auch um zu ergänzen, was sich bei dem letzten Gerichte nach Werken als mangelhaft herausstellen wird. Daher sind ja auch Worte von Vertrauen und Zuversicht und Hoffnung dem Pelagianismus keineswegs fremd. Er spricht auch von gratia Christi. Aber er meint damit außer der unserem Geiste von Natur zukommenden Ausrüstung solche Dinge wie die Lehre, das Gesetz, das Vorbild Christi (vgl. Gottschick a. a. O. S. 165). Die Gnade ist hier durch und durch abstrakt gefaßt und entbehrt der Konkretion, die eine intellektualistische und moralistische Entartung des Frömmigkeitslebens hindern kann. Der Gnadengedanke ist in das Schema der Wiedervergeltung so eingezwängt, daß er alle religiös motivierende Kraft verloren hat.

Anders bei Augustin. Zwar gibt es ja bei ihm Tendenzen in vulgärkatholischer Richtung, auch bei ihm bekommt die Gnade oft einen abstrakten Charakter, der ihn in gewissen Hinsichten daran gehindert hat, von dem positiven Ideeninhalt des Christentums religiösen Gebrauch zu machen. Besonders gilt es von seiner mehr wissenschaftlich ausgeführten Lehre von der Gnade, die mit einem dem Neuplatonismus entlehnten Begriffsmaterial operiert, daß sie einer genügenden Schätzung der geschichtlichen Person Christi, seines Lebens und Wirkens, ungünstig ist. Überblickt man aber die gesamte religiös-theologische Schriftstellerei Augustins und verweilt man zum Verständnis seiner Eigenart auch bei den Ausdrücken seiner praktischen Frömmigkeit, wie sie uns speziell in seinen erbaulichen Schriften begegnen, so fällt uns auf, wie tief die religiösen Motive, die sich hier geltend machen, in biblischer Heilsauffassung wurzeln[1]). Es ist hierbei einleuchtend, daß der Gnadengedanke für Augustin in

[1]) Eine Mahnung, sich in der Interpretation Augustins nicht auf seine vorzugsweise theologischen Schriften festzulegen. Die dort entwickelte Lehre muß durch die Zeugnisse der praktischen Religion beleuchtet werden. Es ist etwas anderes, die Tendenzen Augustins aufzuspüren, die geschichtlich die stärksten Nachwirkungen gehabt haben, und wieder etwas anderes, seine eigene innerste und tiefste Intention herauszustellen.

seiner subjektiven Frömmigkeitsart durch seine Relation zum Offenbarungsinhalt der Heilsgeschichte in entscheidendem Maße konkret bestimmt ist. Hierdurch erhält nun — wie wir in dem Folgenden sehen werden — die Gewißheit ihren ganz speziellen Charakter.

Die Art, wie nun die Gewißheit objektiv begründet gedacht wird, hängt aber mit der Betonung und dem Platz, die dem subjektiven Gesichtspunkte gleichzeitig gegeben werden, aufs innigste zusammen. Es ist klar, daß in demselben Maße wie der Gnadengedanke allmählich zu einer reinen Abstraktion herabsinkt, die von konkretem positivem Inhalt entblößt ist, in demselben Maße es schwieriger wird, ihn für das praktische Frömmigkeitsleben aktuell und brauchbar zu machen. Statt dessen rückt die subjektive Motivierung der Gewißheit auf einen Platz vor, der sie im Verhältnis zum objektiven Grunde in einer falschen Weise selbständig macht. Umgekehrt aber, je mehr der Gnadengedanke konkretisiert wird, umso mehr kann auch die göttliche Aktivität als sowohl im religiösen, wie im ethischen Leben des Menschen gegenwärtig und wirksam erlebt werden. Das Subjektive wird für das Objektive nur ein Durchgangspunkt. Die Gewißheit erhält im Grunde nur eine einheitliche Orientierungslinie und braucht nicht zwischen zwei konkurrierenden Gesichtspunkten zu schwanken. Wir betrachten nun die Art, wie sich Augustin die Gewißheit subjektiv vermittelt denkt.

Es ist dabei von Nutzen, von einem Begriffe auszugehen, den wir schon im vorhergehenden Abschnitte berührt haben und der sowohl bei Augustin als auch später eine hervorragende Rolle spielt, wenn von der Gewißheit die Rede ist, nämlich dem Begriff conscientia. Conscientia ist für Augustin das zentrale Organ unseres religiös-ethischen Lebens, und das Religiöse ist hierbei ebenso stark betont wie das Ethische. Durch das Gewissen reagieren wir nicht nur ethisch, indem der Gerechtigkeitstrieb als die Lust an einem abstrakten sittlichen Prinzip in ihm spricht, sondern das Gewissen ist zugleich Zentrum unserer religiösen Rezeptivität und Aktivität. Durch das Gewissen erleben wir sowohl die Nähe als die Entferntheit von Gott. Ein Zeichen dafür ist der Platz, der dem Gewissen als Organ des religiösen Schuldbewußtseins zukommt. Die Vorwürfe des Gewissens erhalten ihr Gewicht eben, weil es Gott selbst ist, der durch dasselbe spricht. In starken Worten kann Augustin von den Qualen und der Unruhe Zeugnis ablegen, die vom Gewissen ausgehen. Inter omnes tribulationes humanae animae

nulla est maior tribulatio quam conscientia delictorum (In Ps. 45, 3; IV 515). Aber Gott ist dabei der Helfer. Tamen in his adjutor factus est dimittendo peccata. Iniquorum enim conscientias non sanat nisi indulgentia (ib. S. 516). Durch das Gewissen (intus hominis quod conscientia vocatur) rufen wir um Vergebung der Sünde, die uns quält (Serm. 47, 14f.; V 311f.), durch das Gewissen erleben wir den Frieden und die Ruhe, die gegen Anfechtungen und Stürme ein Hort ist.

An einer Menge Stellen begegnen uns bei Augustin eben im Zusammenhang mit dem Begriffe conscientia schöne Zeugnisse einer für ihn charakteristischen Mystik. Durch Versenkung in sich selbst und Aufsuchen des innersten, von der Unruhe der Zeitlichkeit abgetrennten Raumes in der Seele gelangt der Mensch nicht nur zu seinem eigenen innersten Ich, sondern hat zugleich den Platz erreicht, wo Gott selbst wohnt und wo er mit ihm in Gemeinschaft tritt. Das Gewissen ist der Sitz Gottes (sedes Dei), da thront er wie in seinem Himmel. Das Gewissen ist eben der Ort des Verkehrs mit Gott, der Altar, auf dem der Mensch seine Gebete darbringt und Dank und Lob opfert (Sit ara tua conscientia mea . . . Immola Deo sacrificium laudis). Das Gewissen ist daher die „Einheitssphäre" — um die Terminologie K. Heims (im Gewißheitsproblem) zu benutzen —, in der der Unterschied zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven zwar nicht aufgehoben wird, aber beide sich begegnen, so daß jenes die Wohnung (tabernaculum) von diesem werden darf. So viel ist klar, daß die religiöse Funktion, die Augustin in die conscientia verlegt, in einer direkten und unmittelbaren Weise mit ihrem Objekte in Berührung kommt. Durch das Gewissen erlebt der Mensch auf intuitivem Wege in sich die Gegenwart Gottes. Die Art der Gedanken und Stimmungen, die für Augustin mit dem intuitiven Erlebnisse der Gnade verbunden sind, sind etwas für Augustin im Verhältnisse zur folgenden Entwicklung entschieden Charakteristisches. Hier kommt die Eigenart seiner Frömmigkeit in einer ganz besonderen Weise zum Ausdruck.

Die intuitive Erkenntnis, wie sie Augustin behauptet, ist bei ihm psychologisch durchdacht und von seiner grundlegenden Auffassung der Art des Seelenlebens aus motiviert. Das Seelenleben verteilt sich nicht mechanisch auf Intellekt und Willen, sondern die Seele ist nach Augustin sowohl wollend als begreifend oder fühlend in jeder ihrer Funktionen wirksam. Deshalb erstreckt sich ihr Wollen

nicht länger als ihr Wissen (vgl. hierzu De trin. l. 9; Heim a. a. O. Seite 64ff.). Da nun nach Augustin die Grundfunktion der Seele von einer Seite aus gesehen eben Wollen, Glückseligkeitstrieb, amor ist, und da man von der Seele beim Verfolgen dieses Triebes ebensowohl ein „amare semetipsum" als „ein amare Deum" aussagen kann (da ja Subjekt und Objekt auf der höchsten Stufe in gewissem Maße zusammenfallen), so folgt daraus auch, daß Augustin eine unmittelbare Kenntnis betreffs dieser höchsten Einheitssphäre behauptet. Mens enim amare seipsum non potest, nisi etiam se noverit: nam quomodo amet quod nescit (De trin. l. 9 § 3)= Augustin sagt direkt, daß sich die Seele dabei mit einer autoritativen Erkenntnis nicht begnügen kann: Aut si quisquam dicit ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse talem (sc. imaginem Dei), quales alias experta est, et ideo amare seipsam, insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit? ... Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea. Nam si non se novit, non se amat (l. c.). Nichts ist für die Seele so gegenwärtig wie die Seele selbst. Nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi (De trin. l. 14 § 7).

Von diesen allgemeinen psychologischen Voraussetzungen aus ist es nun für Augustin selbstverständlich, ein unmittelbares Wissen um unser Gottesverhältnis, wie es in fides, spes und caritas hervortritt, zu behaupten. Wenn der Mensch nicht sich selbst beobachten könnte, wenn er religiös wirksam ist, so würde, meint Augustin, das Gemeinschaftsleben mit Gott seine Kraft und Stärke verlieren. Die Seele ist ganz (tota) dabei, sobald sie überhaupt wirksam ist. Nichts geht s. z. s. unkontrolliert im Gebiete des Seelenlebens vor: die Seele denkt weder, ohne es zu wollen, noch will sie, ohne es aufzufassen. Wenn der Mensch im Glauben Gott naht, so ist dies eine Tätigkeit, die für das Bewußtsein durch und durch aktuell ist. Der Mensch hat nicht Glauben, ohne ihm mit den „Augen der Seele" selbst folgen zu können. Videre fidem ist der Ausdruck, den Augustin in diesem Zusammenhange am häufigsten verwendet. Suam igitur fidem quisque apud se ipsum videt: in altero autem credit esse eam, non videt; et tanto firmius credit, quanto fructus eius magis novit, quos operari solet fides per dilectionem (De trin. l. 13 § 5).

Auguſtin unterſcheidet hier zwiſchen videre und credere: videre bezeichnet das unmittelbare, intuitive Schauen; credere das durch Schlußfolgerung aus Wirkung zur Urſache hergeleitete Wiſſen[1]). Die Seele kennt ſich ſelbſt nicht nur hinſichtlich der äußeren Art ihrer Tätigkeit, ſondern nach ihrem inneren Weſen, nach ihrer Subſtanz. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum eius ignoratur substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia certa est (De trin. l. 10 § 16). Daher kann Auguſtin von einer Gewißheit der Seele über ſich ſelbſt und über ihre religiöſe Beſtimmtheit in und durch den Glauben reden. Und hierbei treffen wir wieder auf den Begriff conscientia. Non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cuius est (sc. ut corpora): sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia (De trin. l. 13 § 3). Ergo invisibiliter videtur (Spiritus sanctus): nec si non sit in nobis, potest esse in nobis eius scientia. Sic enim a nobis videtur in nobis et nostra conscientia: nam faciem videmus alterius, nostram videre non possumus; conscientiam vero nostram videmus, alterius non videmus. Sed conscientia numquam est nisi in nobis: Spiritus autem sanctus potest esse etiam sine nobis; datur quippe ut sit et in nobis. Sed videri et sciri quemadmodum videndus et sciendus est, non potest a nobis, si non sit in nobis (In Jo. Ev. cap. 14, tr. 74, 5). Spiritum Dei nobis inesse cognoscimus (Serm. 156, 14; V 848).

Es gilt für den Menſchen, certus in conscientia zu ſein (Quar. prop. ex. ep. ad Rom. c. 74, III 2084). Auguſtin ſchärft oft die Notwendigkeit ein, mit ſich ſelbſt zu rechten und ſeinen Glauben, ſeine Hoffnung und ſeine Liebe zu prüfen, ob ſie von der rechten Art ſind. Dann wird ſich herausſtellen, ob die Freude, die wir über unſeren Glauben hegen, von der rechten Art iſt. Denn wenn wir uns über unſeren Beſitz als über etwas, was unſer eigen iſt, freuen, fallen wir der praesumptio anheim. Ein Schutz dagegen beſteht darin, uns zu prüfen, ob wir mit aufrichtigem Glauben und wahrer Liebe an Jeſus hangen. Est ergo quidam modus in con-

[1]) Fidem videre ſiehe auch De trin. l. 13 § 3, l. 14 § 4 und mehrmals dort. Vides aurum, vides et fidem: non eligeres si non videres; non laudares, si non videres; non libertate donares, si non videres: sed aurum oculis carnis vides, fidem oculis cordis vides (Serm. 21, 7; V 146). Videre spiritum sanctum In Ev. Jo. tr. 74, 4; III 1828.

scientia gloriandi, ut noveris fidem tuam esse sinceram, noveris esse spem tuam certam, noveris caritatem tuam esse sine simulatione. Sed quia multa sunt adhuc forte, quae possunt offendere oculos Dei, lauda Deum, qui tibi ista donavit, tunc perficiet quod donavit (In Ps. 159, 11; IV 1955). Daher fordert Auguſtin immer dazu auf, daß wir unſeren Glauben prüfen ſollen, ob er aufrichtig ſei, ob er die rechte Demut habe, die ſich vor Gott beugen will und nicht eigene Ehre ſucht. Fidem tuam interroga, vide si velis illi credere (In Ps. 38, 12; IV 423).

Auguſtin lenkt in dieſem Zuſammenhang gern in „chriſtusmyſtiſche" Gedankenbahnen ein. Beſonders oft begegnet uns das Bild von Chriſtus, der im Herzen der Gläubigen iſt, ſo wie er einſt während des Sturmes auf dem Meere bei ſeinen Jüngern war. Der Glaube kann auch unter Verſuchungsſtürmen beſtehen, wenn nur nicht vergeſſen wird, daß Chriſtus immer wach und für den Glauben gegenwärtig iſt. Daher mögen wir auf unſeren Glauben ſtets Acht haben. Interroget quisque Christum in fide sua; sed dormit fides. Merito fluctuas, quia Christus dormit in navi ... Christus semper vigilat: quid est ergo, Christus dormit? Fides tua dormit ... Excita Christum, excita fidem tuam (In Ps. 147, 3; IV 1915). Wenn wir unſeren Glauben ſo „wecken" und „aufrichten" (erigere), ſo können wir erfahren, daß uns Chriſtus nicht verläßt (vgl. In Ps. 90, 1; IV 1169), ſondern daß der, in deſſen Herz Gott wohnt, nichts zu fürchten hat. Quem timeat anima mea, quam inhabitat Deus (In Ps. 26, 4; IV 201). Chriſtus iſt nämlich im Glauben immer gegenwärtig: den Glauben beſitzen, heißt Chriſtum beſitzen und ſich auf ſeinen Glauben zurückziehen, heißt Chriſtus aufſuchen und bei ihm wie in einem Turme, der gegen den Angriff der Verſuchungen ſchützt, wohnen.

Dieſe intuitive Kenntnis unſeres Herzens wendet Auguſtin nun auf die verſchiedenen Äußerungen des Glaubenslebens an. Vor allem müſſen wir auf der Hut ſein und zuſehen, daß Chriſtus wirklich im Herzen wohnt und daß die Liebe der rechten Art iſt. Denn erſt, wenn wir die Liebe beſitzen, wiſſen wir, daß der Heilige Geiſt in uns wohnt. In dieſem Zuſammenhang ſind es beſonders johanneiſche Gedanken, die Auguſtin hervorholt. Es handelt ſich hier um Worte wie: In hoc cognoscimus, quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis (1. Joh. 4, 13). In ep. Jo. ad Parthos (c. 4, tr. 8, 12) heißt es im Anſchluß daran:

„Gut, Gott sei gelobt, wir wissen also, daß er in uns wohnt. Und woher wissen wir nun eben dies, daß wir erfahren haben, daß Gott in uns wohnt? Johannes selbst sagt es ja: weil er uns von seinem Geiste gegeben. Woher wissen wir denn dies? ... Frage dein Innerstes: wenn es von Liebe voll ist, da hast du den Geist Gottes." Daß der Geist Gottes die Gabe der Liebe verleiht, lehrt ihn Paulus Röm. 5, 5. Dasselbe sagt ihm auch der johanneische Gedanke, daß Gott Liebe ist. „Hast du zu lieben angefangen? Da hat Gott bei dir zu wohnen angefangen; liebe ihn, der bei dir zu wohnen angefangen hat, so daß er durch ein noch vollkommeneres Innewohnen dich vollkommen machen kann." Was für den hier berührten Gedankengang Augustins maßgebend ist, ist nicht Liebe in der Bedeutung bestimmter, von der Kirche empfohlener äußerer Liebestaten, sondern Liebe als eine neue Gesinnung sowohl religiöser wie ethischer Qualität. Daher bedeutet die Liebe für Augustin teils, daß die zum Glauben gehörigen Werke nicht aus Furcht vor Strafe, sondern aus freiem innerem Triebe hervorgehen, teils, daß sie sich nicht auf die eigene Ehre des Menschen, sondern auf die Ehre Gottes beziehen[1]). Ferner, daß mein Sinn in seiner religiösen Bestimmtheit Vertrauen und Zuversicht zu Gott hat, so daß ich, statt in den Prüfungen und harten Schlägen des Lebens zu verzagen, in diesem allem Fügungen Gottes sehe, der durch Prüfungen nur den Glauben stärken und mich für die unsichtbare Welt erziehen will. Denn die Liebe bedeutet, sich unter all diesem zuversichtlich sagen zu können: Mihi adhaerere Deo bonum est. Das Ethische und das Religiöse sind hier miteinander so innerlich verbunden, daß sie nicht getrennt gedacht werden können, ohne daß die Liebe ihre für Augustin spezifische Bedeutung verliert. Wir können nicht Gott lieben, ohne zugleich seinen Sohn zu lieben, und auch nicht Christus lieben, ohne seinen Leib, das ist die Gemeinde, zu lieben.

[1]) Der äußere Schein kann bei superbia und humilitas gleich sein, wie der Apostel Paulus 1. Cor. 13, 3 bezeugt: Ergo Scriptura divina nos revocat a iactatione huius faciei forinsecus; et ab ista superficie quae iactatur ante homines, revocat nos intro. Redi ad conscientiam tuam, ipsam interroga. Noli attendere quod floret foris, sed quae radix est in terra. Radicata est cupiditas? ... Radicata est caritas? Securus esto, nihil mali procedere potest. ... Videte, si ille (Deus) videt, quo animo faciatis. Si cor vestrum non vos accusat, quia iactantiae causa facitis, bene securi estote; ... Time, ne propterea facias (bona opera), ut tu lauderis: nam videat alter ut Deus laudetur.

Dadurch aber, daß die Liebe kraft ihrer religiösen Bestimmtheit einen solchen einheitlichen Konzentrationspunkt hat und nicht dazu herabsinkt, als eine Summe befohlener Taten gefaßt zu werden, kann Augustin, ohne die Gewißheit zu beeinträchtigen, eine Übung der oben besprochenen Art empfehlen. Denn diese bezieht sich auf das Gewissen oder das Innerste des Herzens als Zusammenkunftsort für die Seele und ihren Gott. Die Selbsterkenntnis soll vor allem zum Zweck haben, über die religiöse Bestimmtheit der Liebe Wache zu halten. Es ist nicht von der Quantität der Werke die Rede, sondern von ihrer Qualität. Es ist superbia, die der Hauptfeind der Liebe ist und die auch das beste Werk verdirbt. Die Prüfung des Gewissens soll daher vor allem darauf ausgehen, festzustellen, daß die Verbindung mit Gott kraft der Hochmutssünde nicht gebrochen ist, sondern daß unser Herz von wirklicher humilitas getrieben wird.

Daß die Liebe nun nach Augustin durch einen solchen intuitiven Erkenntnisakt im Menschen lebendig gemacht werden kann, beruht auf dem persönlich-religiösen Charakter, den sie bei Augustin nie verliert. In der Regel redet Augustin von dem Besitzen der Liebe als mit einem persönlichen Innewohnen Gottes bei dem Frommen gleichbedeutend. Ama, et propinquabit (Deus), ama, et habitabit. Dominus in proximo est, nihil solliciti fueritis (Serm. 21, 2). Die Gedanken Augustins über die Gnade dürfen hierbei nicht zunächst in die Linie der Prädestinationsidee hineinverlegt werden, sondern müssen im Lichte anderer Motive seiner Frömmigkeit gesehen werden. Das zeigt nicht am wenigsten die bei Augustin immer wiederkehrende Identifikation von gratia und Spiritus sanctus (V 1673; III 1086). In der Liebe erfolgt eine Zusammenkunft zwischen Gott selbst und dem tiefsten Willen des Menschen. Charakteristisch ist ja, wie Augustin die Dreieinigkeit nach der Analogie der menschlichen Geistesgaben konstruiert, wobei Spiritus sanctus als Repräsentant des amor Gottes dem amor oder der voluntas der menschlichen Seele (in der Dreiheit memoria, intellectus und voluntas) entspricht. Und daß hierbei nicht von einer bloßen Analogie die Rede ist, sondern daß der Gedanke in der Vorstellung von der menschlichen Seele als einem Ausflusse des Wesens Gottes wurzelt, hat Heim (a. a. O. S. 65ff.) erwiesen. Der amor Gottes als eine persönliche Geistesmacht kommt unserem amor oder Gottessehnsucht entgegen. Weil also nicht nur gesonderte Seelenkräfte, sondern die Persönlichkeit in ihrer Gesamt-

heit und Unteilbarkeit von der göttlichen Gnade erfaßt wird, und weil die Persönlichkeit (oder voluntas oder conscientia oder welche Namen immer hier in Frage kommen) in jedem Augenblicke für sich selbst gegenwärtig ist, daher ist die Möglichkeit einer solchen intuitiven Kenntnis unmittelbar gegeben.

Kraft dessen weiß der Mensch und vernimmt, wenn Christus durch seinen Geist im Herzen wohnt. Spiritum Christi habemus . . . Spiritum Dei nobis inesse cognoscimus (Serm. 155, 14; V 848). Da nur durch den heiligen Geist der Mensch Gott Vater nennen kann, so ermahnt Augustin seine Zuhörer: Unus quisque ergo attendat cor suum, utrum ex intimis cordis medullis et sincera caritate dicat: Pater (Serm. 156, 16; V 858). Wer so beten kann, hat den heiligen Geist. (Vgl. Serm. 24, 13; V 160.) Revocabat ergo oculos suos ad cor suum Petrus, quando interrogabatur a Domino, et fidens respondebat: Etiam Domine, tu scis quia amo te (Serm. 147, 2; V 798). Durch Selbstprüfung kann der Mensch entscheiden, ob er von Furcht vor Strafe oder von reiner Liebe getrieben wird. Sed interrogo te: si non te videret Deus, quando facis, nec quisquam te convinceret in iudicio illius, faceres? Tu te vide! Non enim potes ad verba omnia mea respondere, inspice te ipsum! Faceres? (Serm. 162, 8.) Videat unusquisque qualem timorem habeat, an eum quem excludit caritas, an castum permanentem in saeculum saeculi. Modo probavit, dico, et probabit. Absens est sponsus noster: interroga conscientiam tuam: vis, ut veniat, an adhuc vis, ut tardet? (In Ps. 127, 8; IV 1681). Discernite ergo fidem vestram. Jam estis de praedestinatis, vocatis, iustificatis . . . Unus quisque ergo, fratres mei, inspiciat se intus, appendat se, probet se in omnibus factis suis, bonis operibus suis, quae faciat cum caritate, non expectans retributionem temporalem, sed promissum Dei, faciem Dei. Non enim quidquid Deus promittit, valet aliquid praeter ipsum Deum. Omnino nec me satiaret Deus, nisi promitteret mihi se ipsum Deum . . . Fides ergo, quae per dilectionem operatur, si est in vobis, iam pertinetis ad praedestinatos, vocatos iustificatos: ergo crescat in vobis (Serm. 158, 6. 7; V 865).

Die Liebe ist etwas, was der innersten Persönlichkeit angehört und nach keinem äußeren Maßstabe geprüft werden kann. Hinsichtlich des Gnadenstandes anderer, für dessen Beurteilung ich nur auf

die im Äußeren sichtbaren Früchte der Taten angewiesen bin, muß ich bei einem nur unsicheren „credere“ stehen bleiben, aber meine eigene Stellung zu Gott selbst kann ich ohne Gefahr der Selbsttäuschung prüfen. Als Petrus von Jesus gefragt wurde, ob er ihn liebe, hat er in seiner Antwort die Wahrheit gesprochen (hoc enim respondebat, quod in corde suo videbat) und zuversichtlich (fidens) bekennen können: Amo te. Quod tibi dico, tu scis: quod hic video in corde meo, vides et tu. Die letzte Frage des Heilands aber mit ihrem „plus his“ hat er nur unvollständig beantwortet, da er sich mit anderen, deren Herzenszustand er nicht beurteilen konnte, zu vergleichen nicht wagte (Serm. 147, 2; V 798).

In seinen Kommentaren zu Johannes geht nun Augustin auf das Wesen und die Kennzeichen der Liebe wiederholt ein. Besonders bezeichnend in diesem Zusammenhange ist seine Auslegung von 1. Joh. 3, 13ff.: Nos scimus quia transivimus de morte ad vitam. „Woher wissen wir das? Weil wir die Brüder lieben. Niemand frage einen anderen Menschen; mag er in sein eigenes Herz gehen: wenn er dort Bruderliebe findet, so mag er dessen gewiß sein, daß er aus dem Tode in das Leben gekommen ist“ (tr. 5, 10). Die folgenden Verse 16 und 17 geben ihm dann den Anlaß, die Liebe näher zu beschreiben, die als Mitleid mit den Darbenden beginnt und ihre Vollendung in der Gesinnung hat, die wir bei Jesus vorfinden, als er für die Brüder sein Leben gab. Augustin warnt aber ausdrücklich davor, aus der bloßen Tat auf die Anwesenheit der Liebe im Herzen zu schließen, weil „viel dergleichen von denen geübt wird, die andere Dinge suchen und die Brüder nicht lieben“; was auch Paulus 1. Cor. 13, 3 bestätigt und was auch daraus hervorgeht, daß viele von denen, die die Einheit des Leibes Christi zerstören, schismatici und haeretici, sich Märtyrer nennen. Daher ist unsere letzte und höchste Instanz testimonium conscientiae nostrae. „So bleibt also bestehen, daß nur der seinen Bruder liebt, der vor Gott dadrinnen, wohin Er allein blickt, sein Herz beruhigen kann, und der sein Herz fragt, ob er dies wirklich aus Liebe zu den Brüdern tut; und er bekommt (Ebr. 11, 2) dann von dem Auge Zeugnis, das in das Herz dringt, in das kein Mensch schauen kann.“ So werden 2. Cor. 1, 12 und Gal. 6, 4 angeführt, worauf er fortfährt: „Ein jeglicher von uns prüfe also sein Werk, ob es aus der Quelle der Liebe fließt, ob die Äste der guten Werke aus der Wurzel der Liebe sprossen.“ Das Gewissen stellt uns unmittelbar vor Gott,

da hören wir seine Entscheidung über uns; vor ihm (coram ipso) sollen wir unser Herz beruhigen. Et ubi hoc cognoscimus? Ante Deum es, interroga cor tuum. . . . Quo iturus es? quo fugies? Si vis ab illo fugere, ad ipsum fuge. Ad ipsum fuge confitendo, non ab ipso latendo. Wir können dann getrost sein, denn: Ille videat qui coronat, ille sit testis quo iudice coronaris. Wenn uns dann unser Herz nicht verdammt, wenn wir so vor Gott kommen, so haben wir Zuversicht (fiducia) vor ihm. Für diese Zuversicht wird aber die Liebe in der vorher entwickelten Bedeutung gefordert: sie soll germana, non ficta, sincera sein, sie soll salutem fraternam und nicht die eigene Ehre suchen (Ib. tr. 6, 3f.).

In der Auslegung vom Kap. 4, 17, 18 kommt Augustin auf das Verhältnis zwischen caritas und fiducia zurück (Ep. Jo. c. 4 tr. 9, 2f.; III 2045ff.). Auch hier stehen fiducia und der Fortschritt in der Liebe zueinander im direkten Verhältnisse: Interroga ergo quantum in caritate profeceris et quid tibi respondeat cor tuum, ut noveris mensuram profectus tui (l. c. § 2). Aber auch hier ist nicht von der Quantität der Taten, sondern von der Reinheit und Selbstlosigkeit, womit die Liebe wirksam ist, die Rede. Wer sich einer solchen Liebe bewußt ist und kraft ihrer darauf Verzicht leistet, sich mit der Unkeuschheit des Weltwesens zu beflecken, und durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe in seinem Herzen jungfräulich bleiben kann (fit virgo interius ipsa fide, spe et caritate), der besitzt auch die wahre Zuversicht und ist ohne Furcht hinsichtlich des jüngsten Tages (habet iam fiduciam in die iudicii: non contra se pugnat, quando orat et dicit: Adveniat regnum tuum. Qui enim timet ne veniat regnum Dei, timet ne exaudiatur [l. c. § 2]). Augustin gibt folgende Zusammenfassung: „Anders wird die vollkommene Liebe nicht geprüft als so, daß dabei jener Tag Gegenstand der Sehnsucht ist. Aber nur der sehnt sich nach ihm, der angesichts seiner Zuversicht hat: und nur der hat sie, dessen Gewissen kraft einer vollkommenen und reinen Liebe nicht geängstigt wird." Die religiöse Bestimmtheit dieser Sehnsucht nach dem jüngsten Tage macht Augustin in dem Folgenden weiterhin klar, wobei wir die klassische Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen timor servilis und timor castus antreffen. Es ist hierbei nicht von einer bloßen Sehnsucht nach der himmlischen Belohnung für bewahrte Reinheit, sondern von Vereinigung mit Gott selbst die

Rede, nicht nur von Furcht vor Verlust der Gerechtigkeit, sondern von Verlust der Anwesenheit des lebendigen Gottes (l. c. § 5).

Weil die Liebe für Augustin diesen persönlich-religiösen Grundcharakter hat, kommt sie auch zunächst nicht aus quantitativem Gesichtspunkte in Frage, sondern das Gewicht wird darauf gelegt, daß sich das neue Prinzip eines ethisch-religiösen Lebens wirklich ins Herz Eintritt verschafft hat und daselbst sein Werk hat beginnen dürfen. Daher fährt Augustin an der zuletzt zitierten Stelle unmittelbar fort: non modo quaeritur, quanta sit ipsa caritas, utrum magna, au parva an mediocris: utrum vel sit quaero. Si nata est latendo crescit, crescendo perficitur, perfecta permanebit. . . . Vide enim quid sequitur. „Clamamus, Abba, Pater. Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quia sumus filii Dei." Non Spiritus noster reddit test. spiritui nostro, quia sumus filii Dei: sed Spiritus Dei arrha reddit testimonium pro ea re quae promissa est (l. c.). Hier ist der Zusammenhang zwischen dem Persönlichen des neuen Liebesprinzips und der Gewißheit augenfällig und offenbar. Gott selbst, der durch seinen Geist in uns wohnt, ist es, der den Zuwachs und die Verbesserung des Liebeslebens wirkt. Quia multa sunt adhuc forte quae possunt offendere oculus Dei. lauda Deum, qui tibi ista donavit, tunc perficiet quod donavit (In Ps. 159, 11; IV 1955). Weil Gott der ist, der an jedem Punkte hinter dem neuen Lebensprinzip steht, so braucht der Mensch niemals sich der Verzweiflung hinzugeben, auch wenn ihm das Gewissen und die unvergebene Sünde Unruhe und Qual verursacht. In quo vides initium, cur desperas finem? Quod initium vidis, inquis? Ipsum timorem. Audi scripturam: initium sapientiae timor Domini (In Ep. Jo. tr. 9, 1 f; III 2045).

Aus dieser Auffassung des Gewissens als eines zuverlässigen Zeugen unserer Stellung zu Gott haben wir die oben berührte bei Augustin oft wiederkehrende Koordination von spes und conscientia zu verstehen. Wir haben schon gesehen, wie Augustin den Begriff fiducia und das Zeugnis des heiligen Geistes im Herzen zusammenstellt (vgl. auch In ep. Jo. tr. 6, c. 3 § 4; III 2021). Und fiducia ist ja eben der innerste Nerv der Hoffnung des Christen, mit der Gewißheit selbst identisch. Alles Gewicht wird ja auf die Beschaffenheit der Gesinnung selbst gelegt, nicht bloß auf äußere Werke, wenn von dem Gewissenszeugnisse die Rede ist. Prius ergo discerne

fidem tuam a fide daemonis. Unde eam discernis? Daemones hoc dixerunt timendo, Petrus amando. Adde ergo fidei spem. Et quae spes est, nisi de aliqua conscientiae bonitate (Serm. 158, 6; V 865). Bonitas conscientiae ist hier das Zeichen der Anwesenheit Gottes in der Seele, auf Grund dessen der Fromme das Recht hat, sich auf die Fortsetzung des Werkes und die Treue Gottes zu verlassen. Der für die Prüfung der bonitas des Gewissens geltende Maßstab ist daher im strengsten Sinne persönlich und hat in diesem Zusammenhange mit moralistischen Kriterien nichts zu schaffen.

Zwar hat sich Augustin von der Abhängigkeit von dem vulgärkatholischen Moralismus nie ganz freigemacht, aber der Gnadengedanke ist bei dem gereiften Augustin doch im Prinzip mit einer Konsequenz durchgeführt, die, wie sich zeigt, auf das praktische Frömmigkeitsleben den durchgreifendsten Einfluß gehabt hat. Die da herrschende Grundstimmung ist über den Moralismus im eigentlichen Sinne hinausgehoben. Dagegen finden wir in gewissen früheren Augustinschriften unzweifelhaft eine andere Orientierung betreffs der Gewißheit. Folgendes aus De doctr. chr. 1. I § 41 f. ist in dieser Hinsicht bezeichnend: Per fidem enim ambulamus, non per speciem; titubabit autem fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas: porro fide titubante, caritas etiam ipsa languescit. Nam si a fide quisque ceciderit, a caritate etiam necesse est cadat; non enim potest diligere quod esse non credit: porro si et credit et diligit, bene agendo et praeceptis morum bonorum obtemperando efficit, ut etiam speret se ad id quod diligit esse venturum . . . Conscientiam vero bonam conjunxit propter spem . . . Recte vivendo id speramus, ut nullo modo spes nostra fallatur. Damit ist es also nur in Übereinstimmung, wenn es weiter heißt: homo itaque fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis, nisi ad alios instruendos. Itaque multi per hoc tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Hier finden wir in demselben Atemzuge zwei scheinbar so verschiedene Dinge wie äußeren Buchstabenglauben und von dem objektiven Schriftworte losgetrennte Mystik. Und die Hoffnung auf Erlösung und Seligkeit ist hier auf den Gehorsam gegen praecepta gegründet, der uns recte vivere und mores bonos auflegt. Mystizismus und Moralismus bedingen sich gegenseitig. In beiden Fällen ist das Persönlich-religiöse weggeschoben.

Es ist für Augustin im Verhältnisse zur scholastischen Theologie des Mittelalters charakteristisch, daß die Identität der bei der Rechtfertigung geschenkten gratia und des Spiritus sanctus für ihn noch fest und unerschüttert steht. Wenn der Mensch die Gnade oder die Liebe empfängt, oder wenn pax der Unruhe nachfolgt, die die unvergebene Sünde mitführte, so beruht dies darauf, daß Gott selbst, zunächst als Spiritus sanctus, in dem Herzen seine Wohnung genommen hat. Donum Spiritus sancti nihil aliud est quam Spiritus sanctus (De trin. l. 15, 36; VIII 1086). Der heilige Geist ist sowohl Deus als donum Dei (Serm. 9, 6; V 80). Die strenge scholastische Distinktion zwischen Spiritus und dona Spiritus ist bei Augustin noch nicht durchgeführt. Noch Petrus Lombardus behauptete der Auffassung Augustins gemäß die Identität zwischen Spiritus sanctus und caritas oder gratia, eine Identifikation, die von der Hochscholastik zertrümmert wurde. Der persönliche Hintergrund der caritas — gratia ist an jedem Punkte deutlich. Quapropter si sancta Scriptura proclamat „Deus caritas est"; illaque ex Deo est, et in nobis id agit ut in Deo maneamus, et ipse in nobis, et hoc inde cognoscimus, quia de spiritu suo dedit nobis, ipse Spiritus est Deus caritas. Deinde si in donis Dei nihil majus est caritate, et nullum est majus donum Dei quam Spiritus sanctus, quid consequentius quam ut ipse sit caritas, qui dicitur et Deus et ex Deo? (De trin. l. 15, 36; VIII 1086).

Bei Augustin ist der heilige Geist als beseelendes Prinzip in dem Gemeinschaftsleben gedacht, das die Christenheit umspannt, und die Glieder in dem Leibe Christi sind durch ihn zu einer realen und wirksamen Einheit verbunden. Aber ebenso wie „Christus mysticus" in uns mit dem trajzendenten Christus, der von dem Himmel her seine Gemeinde leitet, als eines gedacht wird, so sind gratia und caritas bei Augustin mehr aus dem Gesichtspunkte der persönlichen Immanenz der Gottheit als einer unpersönlichen, mechanischen Kausalität Gottes zu verstehen. Erst wenn die persönliche Betrachtung in den Hintergrund geschoben wird und die dona Dei als sachliche, quantitativ abgewogene Größen, die den Frommen mitgeteilt werden, gedacht sind, kann sich das Schema des meritum recht geltend machen und die Betrachtung beherrschen. Der Zusammenhang auf diesem Punkte ist einleuchtend. Gratia quippe Dei donum Dei est. Donum autem maximum ipse Spiritus sanctus est; et ideo gratia dicitur . . ., ideo gratia gratis datur.

Ideo gratis datur, quia non quasi merces redditur post discussionem meritorum, sed donum datur post veniam delictorum (Serm. 144, 1; V 788).

Die in der obigen Weise bei uns feststellbaren Wirkungen des heiligen Geistes werden nun bei Augustin als Verheißungszeichen betrachtet, die Gott für uns im Lande der Pilgrimschaft ausgestellt hat und die für uns die Gewißheit der Vollendung des Heilswerkes bezeugen sollen. Der heilige Geist, wie er den Frommen hier in einer vorbereitenden Weise geschenkt wird, ist aus diesem Gesichtspunkte einem „Angeld" (arrha) oder einem „Unterpfand" (pignus), das der Mensch von Gott empfängt, zu vergleichen. Augustin meint selbst, arrha sei eine treffendere Bezeichnung als pignus, weil ein Pfand zurückgenommen wird, wenn das Verheißene abgegeben wird, ein Angeld dagegen behalten werden darf und noch vermehrt wird, wenn das Versprechen erfüllt wird (Serm. 156, 16; V 858; vgl. V 1673). Das Liebesleben, das sich in uns bewegt, und dessen Wirkungen als gute Taten und Liebeswerke hervortreten, wird hierbei nicht von dem Gesichtspunkte menschlicher Kausalität, sondern primär als Resultat göttlicher Tätigkeit betrachtet (Ep. 194, 18; II 880). Die Gewißheit endlicher Erlösung wird nicht darauf gebaut daß der Mensch durch Taten, die mit einer Art kausaler Notwendigkeit zum Lohne der Seligkeit hinführen, tätig gewesen ist, sondern daß wir an uns Spuren der Tätigkeit dessen fühlen, der für alles was Mensch heißt Verheißung gegeben hat und der in seiner Treue das Werk nicht nur beginnt, sondern auch zu vollenden weiß (z. B. Ep. 187, 29; II 843).

Wir sind hiemit eben an dem Punkte angelangt, wo die für Augustin charakteristische Verknüpfung subjektiver und objektiver Gewißheitsgründe an den Tag tritt. Die Liebe, die wir bei uns erfahren, der heilige Geist, der in uns wirkt, verflüchtigen sich nicht zu rein subjektiven Prinzipien, die mit dem Objektiven nur indirekt und auf spekulativem Wege in Verbindung gesetzt werden. Mit anderen Worten — Augustin verliert sich niemals in eine subjektivistische Mystik, die allen Halt in dem objektiv Geschichtlichen verlassen hat. Die positiv religiösen Faktoren schimmern immer durch, auch wenn die mystische Luft am stärksten gefühlt wird. Sogar wenn von einer Ruhe in der Einsamkeit des Gewissens, „nachdem die Sinne von allem Geräusch, das der Welt angehört, entfernt worden sind", die Rede ist, läßt Augustin die Hoffnung durch die Er-

innerung an das Wort Gottes, das „für den, der es im Herzen birgt und pflegt", gleich flutenden Bächen Waſſers iſt, belebt werden. Et enim quod legisti, fährt Auguſtin fort, quod audisti, si purum et liquidum et sanctum memoriae mandaveris, cum coeperis requiescere, eliquatur de interioribus mentis tuae, et manat quodam modo recordatio verbi Dei, et cum caeteris requiescis in spe et dicis: Verum est, bene mihi est, ipsa est spes mea, hoc mihi promisit Deus, non mentitur, securus sum. Et ipsa securitas „somnus est in vivis" (Serm. 47, 23; V 312). Die myſtiſche Stimmung (somnus etc.) iſt hier durch ihre Relation zu dem Worte und den Verheißungen dem Inhalt nach beſtimmt und bezeichnet die Sicherheit (securitas), die kraft der Gewißheit der Treue Gottes erfahren wird.

In den mannigfachen Gedankenfolgen, in denen alſo die Myſtik deutlich an den Tag tritt, führt Auguſtin den Gedanken oft ſo aus, daß der Zuſammenhang zwiſchen dem in uns immanenten Chriſtus und dem in geſchichtlicher Konkretion lebendigen Chriſtus offen daliegt. So z. B. In Ps. 45, wo Auguſtin die Erzählung davon, wie Jeſus den Sturm ſtillt, als Analogie zu der tranquillitas verwendet, die im Herzen eintritt, wenn Jeſus dort ſeine Wohnung nimmt (§ 5 und 6). Excitato Christo fit tranquillitas. Worauf dieſe tranquillitas beruht, legt Auguſtin dann mit dem Hinweis auf die Heilstaten Gottes aus. Nachdem er nämlich Röm. 8, 31 – 32 zitiert hat, fährt er fort: Ergo securi simus, in tranquillitate cordis nutriamus bonam conscientiam de pane Domini . . . Quantacumque sit infirmitas tua, vide quis te suscipiat (§ 11). Auch in ſeiner eigenen perſönlichen Geſchichte erfährt der Fromme die Gegenwart und wirkſame Hilfe Gottes. Quomodo se demonstrat Deus, et vultum eius videamus? Iam commemoro didicistis praesentem Deum, didicimus per opera. Quando ab illo aliquid adjutorii accipimus, ita ut omnino non dubitemus a Domino nobis esse concessum, vultus Dei nobiscum est (§ 9). In der Auslegung des 54. Pſalms iſt die poſitive Inhaltsbeſtimmtheit der Chriſtusmyſtik noch einleuchtender[1]). Nachdem er nach Art des

[1]) Dieſe Stelle iſt äußerſt intereſſant hinſichtlich der Spannung zwiſchen dem kontemplativen und dem aktiven Intereſſe der Frömmigkeit Auguſtins, die da zum Vorſchein kommt: Forte iste, ut dixi, fugerit ad conscientam suam, ibi aliquantum desertum invenerit, ubi requiesceret. Sed illa dilectio conturbat eum: solus erat in conscientia, sed non solus in caritate; intus consolabatur

Mystikers davon gesprochen, in die einsame Stille des Gewissens einzugehen und seine Zuhörer aufgefordert hat, dort Christus wiederzufinden, der in unseren Herzen, wie einst im Schiffe mit seinen Jüngern, weilt, stellt er den Unterschied dar, ob Christus dadrinnen wacht oder schläft. Wenn sich unser Herz ängstigt, so ist es, weil wir ihn vergessen haben, dem unser Glaube gilt. Wenn wir im Leiden ungeduldig sind, so kommt dies daher, quia non venit tibi in mentem, quid pro te pertulerit Christus. Und was er in der Fortsetzung (s. o. S. 86) einschärft, ist die Notwendigkeit, Christus und seine Tat uns gegenwärtig zu haben. Christus ist hier und in ähnlichen Äußerungen durchaus kein abstraktes, spekulatives Prinzip, das für das aktive Leben in der Liebe nur als ethische Norm in Frage kommt, sondern der Gedanke an Christus als die immanente Grundlage des Glaubens ist von positiv-religiösem Inhalt gefüllt. Augustin redet daher von dem excitare Christum in corde als mit dem intueri quid promisit Deus gleichbedeutend, wobei dulcedo promissorum faciet te contemptorem dulcedinis saeculi (In Ps. 93, 25; IV 1213).

Es kann diesen Beispielen der positiv-religiösen Verankerung der Augustinischen Mystik gegenüber nicht eingewendet werden, daß hier von isolierten Gedankenmomenten, die der Einfügung in seine Anschauung im Großen und Ganzen entbehren, die Rede ist, denn es handelt sich um den ganzen Gedankenkomplex, ohne den die Augustinische Mystik ihrer elementarsten Grundlegung nach nicht verstanden werden kann: nämlich den Gedanken an Christus als caput ecclesiae. Der Christus, der in den Herzen der Gläubigen lebt und mit welchem sie durch die Liebe zu einem Leibe vereinigt werden, ist von dem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Christus nicht gelöst, sondern seine Tat wird vielmehr, wie wir gesehen haben, als Fortsetzung des Werkes aufgefaßt, das er hier unten begonnen hat und das auf das vollständige Gewinnen der irdischen Braut durch den himmlischen Bräutigam abzielt. Was der Fromme schon

in conscientia, sed forinsecus tribulationes non relinquebant. Itaque in se quietus, ex aliis pendens, cum conturbaretur adhuc, quid ait? „Exspectabam eum qui me salvum faceret a pussillanimitate et tempestate.“ Und gleich vorher: Non enim a genere humano separatus esse poteris, quamdiu in hominibus vivis. Attende potius consolatorem illum Dominum et regem, imperatorem et creatorem nostrum, creatum etiam inter nos: attende quia duodecim suis miscuit unum quem pateretur (In Ps. 54, 9. 10; IV 635).

hier erfährt, ist für ihn zunächst zu betrachten als Zeugnis des Wirkens Gottes in ihm zur Vollendung der Verheißungen. Der Geist war ja nichts als das Unterpfand dessen, was einst mit ihm geschehen soll. Und der Geist ist für Augustin keineswegs nur ein subjektives Prinzip, sondern bekommt Objektivität und positive Bestimmtheit zunächst eben durch seine Relation zu Christus als dem Haupte der Gemeinde. Zwar kann der Geist ebenso wie die gratia bisweilen als etwas der positiven Heilsgeschichte gegenüber Neutrales aufgefaßt werden, aber die praktisch entscheidende Gedankenlinie stellt sowohl gratia als Spiritus in unmittelbare Verbindung mit Christus. Der lebendige Liebesgeist, der alle die Gläubigen in Eins (compages, communitas etc.) zusammenführt, ist eben das Kennzeichen jener Gemeinde, deren Haupt Christus ist[1]). Wer den Geist der Einheit und Liebe, der ihn mit der gläubigen Gemeinde vereinigt, nicht hat, der bringt Entzweiung in den Leib Christi und schließt sich selbst von der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn aus. Die mystischen Gedankenreihen verfließen nicht in das Unbestimmte und Abstrakte, sondern konzentrieren sich um Christus und die Kirche als ihre positiven Orientierungspunkte[2]). Die Auktorität der Kirche hat deshalb bei Augustin ein weit persönlicheres Gepräge als später im Mittelalter. Hier ist die Zugehörigkeit zur Kirche notwendig, vor allem weil das gemeinsame Liebesleben der Christusglieder die Gnade nahe bringt, dort, weil die institutionelle Kirche zur Spenderin der Sakramente eingesetzt worden ist.

Das hier hervorgehobene Verhältnis, das die mystisch-religiöse Erfahrung nicht als etwas Abstraktes und Zeitloses, sondern als Ausdruck persönlichen Handelns einer objektiven Macht dasteht,

[1]) Vgl. Seeberg Dg. II 416: „Als eine stille Vereinigung, deren Glieder durch einen mystischen göttlichen Rapport vereinigt sind, denkt sich Augustin diese Gemeinschaft."

[2]) Die Kirche ihrer institutionellen Seite nach wird von Augustin mit Christus in Verbindung gesetzt, insofern sie bei ihm ein Ausdruck des Zweckes der Liebe ist, das Getrennte und Gesonderte zu vereinigen. Diejenigen zeigen sich nach Augustin als den Geist Gottes besitzend (im Anschluß an 1. Joh. 4, 2–3), welche nicht nur mit dem Munde, wie schismatici und haeretici, sondern in der Tat bekennen, daß Christus Fleisch geworden sei. Quemadmodum autem mortuus est pro nobis? ... Caritas ergo illum adduxit ad carnem. Quisquis ergo non habet caritatem, negat Christum in carne venisse ... Tu non habes Spiritum Dei, quia pro honore tuo dividis unitatem ... Ergo est ipse Spiritus Dei, qui dicit Jesum in carne venisse, qui dicit non lingua, sed factis; qui dicit non sonando, sed amando (In Ep. Jo. tr. 6, 13).

ist die Erklärung dafür, daß die Heilsgewißheit eine das ganze Leben des Christen umspannende Macht werden kann und nicht bei etwas bloß Momentanem stehen bleibt. Dadurch wird der Fromme auch nicht verleitet, an dem Subjektiven als etwas mit dem Objektivem Konkurrierendem und im Verhältnis dazu Selbständigem zu haften, sondern das Subjektive ist nur ein Zeugnis der Aktivität und des Lebens des Objektiven. Gott tritt dem Menschen nicht in der Form unpersönlicher Kräfte und in Stimmungen, die hinter dem klarbewußten Persönlichkeitsleben liegen, entgegen, sondern als eine Macht, die zu seinem ganzen Leben in der Welt direkte Relation hat. Daher ermahnt Augustin die Frommen zur Sicherheit plus praesumentes de illo qui dedit quam de his quae data sunt, et intelligentes in his eius consolationem et misericordiam (In Ps. 120, 3; IV 1607). Und die Sicherheit, womit sie den jüngsten Tag erwarten, soll sich mehr auf die Barmherzigkeit Gottes als auf die eigene Gerechtigkeit gründen (non tam securus de justitia tua quam de misericordia Dei, quia et tu misericordiam praerogasti, In Ps. 147, 13; IV 1922). Wäre das, was er jetzt von neuem Leben und der Gesinnung der Liebe hat, von ihm selbst, so würde darin keine Sicherheit hinsichtlich der Zukunft sein, die Gewißheit kommt daher, daß es das Werk Gottes in ihm ist. Praecedat te quod habes; noli timere ne perdas; dator ego eram, custos ego ero. Dicit tibi Dominus tuus: fidem tuam interroga, vide, si velis ille credere. Was der Mensch geben soll, das ist ein demütiger und flehender Geist. Damit führt Gott sein Werk aus. Und es kommt zu keiner Täuschung des Vertrauens, das der Mensch auf Gott setzt als den Beginner, Fortsetzer und Vollender des neuen Lebens.

Es ist ein großer Unterschied zwischen der Gewißheit, die von dem ethisch-religiösen Leben in bestimmten (von der Kirche z. B. geforderten) äußeren Liebeswerken ausgeht, und derjenigen, die sich aufs Zeugnis des Herzens von dem Wurzeln des frommen Lebens in Gott und der unsichtbaren Welt gründet. Jene Art der Gewißheit schiebt früher oder später mit Notwendigkeit die menschliche Kausalität als einen mit der göttlichen konkurrierenden Faktor in den Vordergrund, während die Gewißheit in dieser Bedeutung alles auf Gott bezieht und in der Frische und Unmittelbarkeit des Liebeslebens verheißende Zeichen sieht, die die Gegenwart und Tätigkeit Gottes bezeugen. Die subjektiven Kriterien sind Bedingungen

des Hervortretens der Gewißheit, aber machen ihre Grundlage und letzten Stützpunkt nicht aus. Wie wir gesehen haben, kommt es für Augustin zuletzt nicht darauf an, wie weit das neue Leben in seinem Wuchse fortgeschritten ist, sondern darauf, ob sein tragendes Prinzip und seine subjektiven Existenzbedingungen vorhanden sind, nämlich die Demut. Daher zielt auch alle Selbstprüfung darauf ab, zuzusehen, ob der Hochmut den Zufluß des göttlichen Liebeslebens, das sich beim Menschen regt, nicht verstopft hat. Kein Mensch braucht noch der Verzweiflung anheimfallen, wie unvollkommen auch ihm die subjektive Erneuerung zu sein scheint. Securi estote, qui aegrotatis: talis medicus venit et desperatis? (In ep. Jo. tr. 8, 13; III 2044.) Sogar wo nicht einmal der Anfang eines neuen Lebens geahnt werden kann, hat der Mensch das Recht, der Hoffnung Raum zu geben. Denn schon die Furcht vor dem Gerichte und der Strafe Gottes zeugt von der beginnenden Tätigkeit Gottes in der Seele.

Die Freiheit von quälender Furcht, die zu haben der Fromme nach Augustin das Recht hat, gründet sich auf die Zeugnisse, die er aus den geschichtlichen Heilstaten Gottes, hinsichtlich des Willens und der Absichten Gottes, herauslesen kann: das ist ein Gedanke, dem wir in mannigfachen Variationen bei Augustin schon begegnet sind. Und diese Taten, die bei ihm unter dem Gesichtspunkte der Verwirklichung der Verheißungen gesehen werden, lassen Gott vornehmlich in zwei Eigenschaften erscheinen: als misericors und verax. Universae viae Domini sunt misericordia et veritas. Jesus als der Gewährsmann des neuen Bundes wird im Anschluß an Joh. Ev. 1, 17 unter diesem Gesichtswinkel gesehen. Misericordia ebenso wie veritas sind notwendige Grundlagen der Hoffnung aufs Heil. Durch die überaus wunderbare und mächtige Tat, die das Hervortreten Christi darstellt, haben wir von Gott einen überwältigenden Beweis dafür empfangen, daß er wirklich gnädig ist und unser Heil wünscht. Aber insofern seine Ankunft zugleich die Erfüllung der Verheißungen an Israel und die Vollendung der Leitung des Volkes durch seinen Gott bedeutet, zeigt sich auch Gott durch Jesus als der treue Gewährsmann (vgl. oben S. 34). Und veritas bezeichnet hierbei die Konsequenz und Unerschütterlichkeit der Veranstaltung unserer Erlösung durch Gott, die in der wahrheitsgemäßen Vollendung der Verheißungen zum Ausdruck kommt.

Die Hoffnung betrachtet nun Gott aus dem Gesichtspunkte des

Promissors, der dem Menschen ewiges Leben verheißen hat. Durch seine Verheißungen steht Gott unmittelbar als barmherzig und gnädig da, aber erst durch die beginnende Realisierung seiner Verheißungen beweist sich Gott zugleich als der treue. Die Liebe, die aus den Verheißungsworten spricht, wäre nichts, wenn sich nicht Gott durch Handlung mächtig erwiese, das auszuführen, was er gesagt hat. Es gehören zusammen die Erlösungshoffnung und die Verheißungen, spes (fiducia) und promissum Dei[1]). Die certitudo spei, von der wir im vorigen Kapitel gesprochen, ruht auf den Zeugnissen von der Güte und Macht Gottes, die uns die Heilsgeschichte gibt. Sie schöpft dem Unmut und der Verzweiflung gegenüber ihre Kraft aus der ganzen „series" erfüllter Verheißungen, die wir vor unseren Augen sehen. Man bekommt mehrere Male bei Augustin einen starken Eindruck davon, wie er sich in einer Zeit zu leben bewußt war, da ein mächtiges Gotteshandeln in der Welt und der bald weltumspannenden Kirche vor sich geht (vgl. S. 25). Die Erfüllung der Verheißungen ist für Augustin zuletzt in Christus und dem, was er für uns getan hat, konzentriert. Seine Tat bezeichnet die prinzipielle Realisierung des Heilswerkes. Er hat den Kampf siegreich bestanden und ist zu seinem Vater im Himmel zurückgekehrt. Er hat seine Braut gewonnen. Er, der das Haupt der Gemeinde ist, wird auch seine Glieder, die noch in dem Lande des Fremdseins seufzen, erlösen. Was jetzt übrig bleibt, ist nur ein Geringes (pauca quae restant) im Vergleich mit dem, was schon erledigt worden ist. Die Verbreitung des Zeugnisses Christi über die ganze

[1]) Über spes — promissio siehe In Ps. 29, 14; IV 223f. Vgl.: Quamdiu in spe sumus eius promissionis, quam nondum videmus, tanquam per deserta ducimur, consolante nos in sanctis scripturis verbo Dei, sicut illos manna de coelo (De div. quaest. c. 61, 2; IV 49). Wir sehen, wie in diesem Zusammenhang das Schriftwort als Vermittler der Gnade erscheint. Spes nobis in Christo est quia in illo completum est, quod nobis promissum speramus (VIII 251, c. Fast. Man. l. 11, c. 8). Ambulo autem ego in viam dissimilem, contemneus ea quae praesentia sunt, et timens etiam prospera saeculi, nec alicubi securus nisi in promissis Dei (In Ps. 70, 9; IV 881). Requiescis in spe et dicis: Verum est, bene mihi est, ipsa est spes mea, hoc mihi promisit Deus, non mentitur, securus sum (Serm. 47, 23; V 312). Cui autem bona est conscientia, tranquillus est; et ipsa tranquillitas sabbatum est cordis. Attendit enim promissorum Deum; et si laborat in praesenti, extenditur spe futuri et serenatur omne nubilum tristitiae, sicut dicit Ap.: „Spe gaudentes" (Röm. 12, 12). Ipsum autem gaudium in tranquillitate spei nostrae, sabbatum nostrum est (In Ps. 91, 2; IV 1172).

Erde hinaus (per totum orbem terrarum) ist auch ein Beweis, daß Christus daran ist, seine Tat zu vollenden (vgl. In Ps. 54, 10; IV 636; In Ps. 125, 4; IV 1659f.).

Daß Gott mit Barmherzigkeit an die Menschen denkt und ihre Erlösung will, das wird den Menschen durch die Liebesoffenbarung Christi in einer überzeugenden Weise offenbar (persuadere). Er ist der entscheidende und hinreichende Beweis dafür. Ob uns die Menschen um uns her lieben oder hassen, dessen können wir nicht immer gewiß sein. Denn es ruht Nacht über dem Leben hier unten. In Christus aber begegnet uns der volle Tag. Hinsichtlich seiner brauchen wir nicht ungewiß zu sein. Denn er kann nicht betrügen; er liebt uns wirklich. Noli timere, praesume in Christo, in illo habeto diem: non est quid mali de illo sentias, quia securi sumus et certi sumus, quia falli non potest; amat nos. De nobis autem invicem nondum certi sumus (In Ps. 100, 12; IV 1292). Christus liebt uns, diese Gewißheit macht unsere superbia zu Schanden und treibt uns zu einer Gegenliebe zu Gott an, die für Furcht und Unsicherheit keinen Platz hat. Es ist der Gedanke der humilitas Christi, um den es sich hier handelt. Was wir aber hier besonders zu bemerken haben, ist die securitas hinsichtlich der Erlösung, die in dem von dieser Idee bestimmten persönlichen Gottesverhältnis liegt (vgl. In Ps. 148, 8; IV 1942; In Ps. 60, 4; IV 725; Serm. 156, 15; Serm. 22, 9: Non emit quos perdat, sed emit quos vivificet). „Wer Gott zum Vater und Christus zum Bruder hat, der braucht an dem bösen Tage nicht zu fürchten. . . . Der setze sein Vertrauen (praesumat) auf Gott, der für ihn gestorben ist, damit er dem Tode nicht auf ewig angehöre, der sich für ihn gedemütigt hat, damit er erhaben werde; der den Gottlosen aufzusuchen ging, damit er von dem Gottseligen gesucht werde" (In Ps. 48, I 8; IV 548f.).

In Versuchungen und Anfechtungen ist Christus ein' feste Burg für die seinigen. „Vor dir ist eine Burg: hab Christus im Sinne und tritt in die Burg ein." Und Christus im Sinne haben, heißt eben sich seines Leidens und des Zieles erinnern, das ihn dazu trieb, in den Tod zu gehen (In Ps. 60, 5; IV 726). Durch Betrachtung der Verheißungen und ihrer Erfüllung in Christus kann der Fromme immer guten Mutes sein. „Und wenn dir möglicherweise die Wellen der Begierde Not verursachen, so betrachte, was Gott versprochen hat, und die Anmut der Verheißungen wird dich zum Verächter der

Anmut der Welt machen" (In Ps. 93, 25; IV 1213). Und damit wir in unserer Hoffnung nicht zu Schanden werden, so tritt uns der Gewährsmann nahe, uns aufrichtend und die Schwierigkeiten mildernd, die wir ertragen (In Ps. 93, 27; IV 1214). „Es ist notwendig, daß wir Trübsal haben; wenn du aber Trübsal hast, so tröstet dich die Hoffnung. . . . Es weiche die Trübsal, wenn ein solcher Trost da ist. Es werde die Sorge verjagt aus der Seele, der Glaube treibe den Schmerz hinaus. Wenn wir eine solche Hoffnung haben, läßt uns Gott kein trauriger Tempel sein. Dadrinnen wohnt nämlich der gute Tröster, der Gewährsmann, der nicht täuscht" (Serm. 173, 3; V 939). Wenn sie (die Gläubigen) das Wort: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen usw. hören, so schöpfen sie neuen Mut, indem sie dessen gewiß sind und sich darauf verlassen (certi ac fidentes), daß sie, auch wenn sie Versuchungsgefahren auszustehen haben, doch mit Christus bei Gott werden sein dürfen (In ev. Jo. cap. 14 tr. 67, 2). Kraft der Taten Gottes für unsere Erlösung ist der Glaube gewiß, daß die veritas Gottes unerschütterlich ist. „Wie der, welcher gibt, nicht besiegt werden kann, so kann auch das, was er gibt, uns nicht entrissen werden. Wenn das Gegebene weggenommen werden kann, so wird damit der Geber besiegt. Daher, meine Brüder, kann uns weder, was uns in zeitlicher Hinsicht zu teil wird, von einem anderen genommen werden, als dem, der es gegeben hat; noch wird er die geistlichen Gaben, die er gibt, nehmen, wenn du sie nicht selbst fahren lässest" (In Ps. 26, 5; IV 201; vgl. In Ps. 38, 12; IV 425; In Ps. 38, 9). Hinsichtlich der Zukunft brauchen die Frommen keine Unruhe zu hegen. Denn sie haben einen mächtigen Patron, und wenn er unbesiegt ist, vermögen die Feinde nichts gegen sie (Serm. 130, 5; V 728; vgl. Serm. 42, 3; V 254). Durch Christus sind die Gläubigen Söhne (filii sumus) und haben auf das Vertrauen der Kinder ein Anrecht. „Wo haben wir die Gewährleistung dessen? Der einzige Sohn ist für uns gestorben, damit er nicht allein bleibe. Er hat nicht allein sein wollen, der allein gestorben ist. Denn der einzige Sohn bei Gott hat viele Söhne bei ihm geschaffen. . . . Du zweifelst daran, daß der dir sein Gutes verleihen werde, der es nicht für Schande hielt, dein Übel auf sich zu nehmen?" (Serm. 172, 5. 5; V 935).

Es kann darüber gar kein Zweifel sein, daß Christus und seine Tat für Augustin im Zentrum stehen, wenn von der Gewißheit endlichen Heils die Rede ist. Er ist die Zusammenfassung der

Verheißungen Gottes, das Zeugnis vor allen anderen von der Liebe Gottes. „Zeugnis Gottes ist das, wodurch er geruht, uns erfahren zu lassen, wieviel er uns liebt. Gott macht uns aber seine Liebe auf solche Weise kund, daß Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist" (In Ps. 118, Serm. 6, 3; IV 1515). Und Augustin sagt im Anschluß daran: Viam testimoniorum Dei nihil citius, nihil certius, nihil brevius nihilque grandius intelligimus quam Christum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditae. Daher kommt auch Augustin immer wieder zu dem mächtigen paulinischen Glaubensworte Röm. 8 zurück: Si Deus pro nobis, quis contra nos? (Vgl. z. B. Serm. 334, 1, 2; V 1468f.). „Sollte ich die Verdammung der Glieder Christi fürchten, da ich für die Zahl meiner Haupthaare Sicherheit empfangen habe? Daher mögen wir sagen, sagen aus Glauben, sagen in der Hoffnung, sagen, von brennender Liebe getragen: Wenn Gott für uns ist usw.". Diese Gewißheit muß auf Christus, und was er für uns ist, zurückgeführt werden. „Aber liefere den Beweis (proba), warum Gott für euch ist. . . . Ja, er hat seinen einzigen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle hingegeben. Was folgt, habet Ihr schon gehört, als der Apostel vorgelesen wurde. Da er gesagt hat: Wenn Gott usw., so ist es, als ob eingewendet werde: gib den Beweis dafür, daß Gott usw. Und daher . . . führt er unmittelbar vor Augen (introduxit) den Märtyrer unter den Märtyrern, den Zeugen unter den Zeugen; den nämlich, der, obgleich er der eingeborene Sohn war, von dem Vater nicht geschont, sondern für uns alle hingegeben wurde." Daher kann Augustin fortfahren: „Sollte mich, dem der Schöpfer der Welt gegeben worden ist, nunmehr der Lärm der Welt erschrecken? Laßt uns darüber froh sein, Christus als Gabe bekommen zu haben, und laßt uns keine Feinde Christi fürchten. . . . Sehne dich nur und bete um das Leben Christi, das dir gegeben worden ist: und bis du am Ziele anlangst, halte als ein Unterpfand den Tod Christi fest. Denn indem er uns verspricht, mit uns zusammen zu leben, hat er uns kein besseres Unterpfand geben können als für uns zu sterben. . . . Du hast nicht das Recht zu verzagen, der du von diesem Unterpfand lebst" (vgl. In Ps. 53, 4; IV 623).

Bei Augustin ist für den, der sich nach der Hilfe Gottes demütig sehnt, von keinen Vorbehalten hinsichtlich der Verheißung die Rede. Wer sich nicht durch superbia vor seinen Gaben verschließt,

hat das Recht, sich daran zu trösten. Wie anders in der mittelalterlichen Scholastik, die eine solche Gewißheit, wie ihr Paulus Röm. 8 Ausdruck gibt, denjenigen von Gott mit besonderen Offenbarungen Begnadeten oder die „sancti“ und „religiosi“, die es in frommen Übungen besonders weit gebracht hatten, vorbehielt! Die Gewißheit von der Hilfe Gottes bis ans Ende des Lebens und von dem Besitze der Seligkeit soll nicht nur weniger „Heiliger“ Vorrecht sein, sondern soll für einen jeden, der die Wanderung zum rechten Vaterhaus angefangen hat, die treibende Kraft sein. Christus ist das Siegel sowohl der misericordia Gottes, von der die Verheißungen reden, wie seiner veritas, seines Willens und seiner Macht, sein Wort zu halten. Ohne den Gedanken an die veritas Gottes kann das Vertrauen nicht leben. Dann wäre die Freude und gegenwärtige Lieblichkeit des Glaubens nur etwas Trügliches, das das Weh des Daseins aufzuheben nicht vermöchte. Jetzt hat aber Gott versprochen, sein Werk fortzusetzen, wo er es begonnen hat. Daher klammert sich die Hoffnung eben an die veritas Gottes an und schöpft daraus ihre Gewißheit, ihre verborgene Freude und ihre stille Energie (patientia). „Wem hat Gott je etwas versprochen und sein Versprechen nicht gehalten?“ (In Ps. 85, 9; IV 1089; vgl. In Ps. 90, 4; IV 1162). „Hinsichtlich Gottes gibts nichts, was der Furcht Platz gäbe: daß er wahrhaftig ist, steht fest; daß er allmächtig ist, steht fest; dich täuschen kann er nicht; er hat über alle Hilfsmittel zu verfügen; warum fürchtest du dann, getäuscht zu werden?“ (In Ps. 59, 8; IV 718, vgl. In Ps. 39, 1–3; IV 431ff.). Was der Gläubige von der Güte und Gnade Gottes schon erfahren, nicht was er selbst zustande gebracht hat, berechtigt ihn dazu, mehr, ja die Vollkommenheit von Gott zu erhoffen. Gott fängt nicht aufs Geratewohl an, um sich nachher zurückzuziehen. „Wir sind des Sündenerlasses teilhaft geworden; aber wir haben die Verheißung des Himmelreiches: unsere Schulden sind weggenommen, aber unser Lohn ist noch künftig: wir haben Vergebung bekommen, aber das ewige Leben besitzen wir noch nicht. Wer aber die Vergebung gegeben, hat uns selbst auch ewiges Leben verheißen. Wenn es ein Wort nur von uns wäre, dann sollten wir fürchten: weil es aber ein Wort Gottes ist, so trügt es nicht. Getrost hoffen wir daher auf sein Wort, das nicht trügen kann. . . . Der Herr, durch welchen unsere Sünden vergeben sind, ist . . . von den Toten auferstanden, damit wir für uns das, was mit ihm geschehen ist,

hoffen mögen. ... Er ist am dritten Tage auferstanden und hat uns dadurch gleichsam gesagt: Was ihr an mir sehet, möget ihr für euch hoffen; das heißt, weil ich auferstanden bin, werdet auch ihr auferstehen" (In Ps. 129, 6; IV 1700; vgl. In Ps. 32, 26–28; IV 298; Quaest. ev. 1, 43; III 1332; In Ps. 147, 17; IV 1927; ib. § 19; Serm. 137, 1; V 754).

In dem Gedanken an Christus als das Haupt der Gläubigen ist für Augustin die Idee der zielbewußten Liebe Gottes eingeschlossen. Sowohl die misericordia Gottes als die veritas Gottes werden in dieser Vorstellung dem Frommen vergegenwärtigt. Er gebiert eine feste und gewisse Zuversicht der Auserwählung und gießt in die abstrakte Idee der Prädestination Anschaulichkeit und religiöses Leben ein. Manet immobile testamentum eius, quia ipse sibi praesciens praedestinavit haeredes. ... Audi ad confirmationem tuam, si te in membris Christi esse cognoscis (In Ps. 88, 4; IV 1134). Es ist eine Sicherheit, die von nichts erschüttert werden kann. Secura exspectabit (sc. anima mea) misericorditer promittentem, misericorditer et veraciter exhibentem (In Ps. 32, 26). Quam securus loquitur iste, qui intelligit, cujus os servit veritati? Quoniam dixisti, securus loquor. Si securum me facis, quia dixisti; quanto securiorem, quia jurasti? Dei quippe juratio, promissionis est confirmatio (In Ps. 88; I 4; IV 1122).

Wir sehen also: die Gewißheit des Heils ist nicht etwas, was der Gläubige auf dem Wege der Schlußfolgerung erreicht, sondern das Resultat eines intuitiven Erlebnisses vor dem Zeugnisse der Liebe und Treue Gottes, wie sie sich in der Heilsgeschichte finden, vor allem in Jesus Christus. Gott erhält hierdurch für den Frommen einen so handgreiflichen Charakter der Wirklichkeit, daß von diesen geschichtlichen Heilstatsachen direkte psychologische Wirkungen eingreifender Bedeutung für das religiöse und sittliche Leben ausgehen. Wenn der Fromme in Not und Anfechtung ist, so blickt er zu dem hinauf, der um unsertwillen versucht worden ist und den Tod gelitten hat. Hoc est credere in Christum, diligere Christum: non quomodo daemones credebant et non diligebant. ... Nos autem sic credamus, ut in ipsum credamus, diligentes eum, et non dicamus, „Quid nobis et tibi est", sed dicamus potius: Ad te pertinemus; tu nos redemisti (In Ps. 130, 1; IV 1704). Die Gnade, die dort geoffenbart wird, ist nicht eine nur derartige, daß sie der Nachsicht oder Berücksichtigung der Billigkeit von seiten Gottes Platz gibt,

sondern sie durchbricht ganz und gar das enge Schema der Wiedervergeltung und stellt die Menschheitsgeschichte unter den Gesichtspunkt eines durchgeführten und zielbewußten Heilsplans Gottes. Angesichts dieses in Christo offenbarten Gnadenwillens leben seine Gläubigen in gewisser und getroster Zuversicht.

Das ist die entscheidende Grundstimmung der Frömmigkeit Augustins. Die Abhängigkeit von vulgärkatholischen Gedanken und Strömungen kann sich zwar sporadisch geltend machen. Dies erschüttert aber nicht das vorher Ausgeführte. Dort sind wir dem echten Augustin begegnet.

Kap. 5.

Spes (fiducia) — timor.

Quando timebunt (sc. justi)? Quando ridebunt? Intelligamus ergo et discernamus duo ista tempora satis utiliter timendi et ridendi. Quamdiu enim sumus in hoc saeculo, nondum est ridendum, ne postea ploremus. . . . Ergo justi, qui sunt modo, qui vivunt ex fide . . ., timeant et sibi; quid enim hodie sunt, sciunt; quid cras futuri sint, nesciunt (In Ps. 51, 13; IV 607f.). Hier und an unzähligen ähnlichen Stellen betont Augustin im Anschluß an Schriftworte die Notwendigkeit der Furcht in dem christlichen Leben. Die Schriftstellen, auf die dabei öfters hingewiesen wird, sind Phil. 2, 12; Ps. 2, 11; 1. Cor. 10, 12; Gal. 6, 1. Augustin kann ausdrücklich davor warnen, sich der securitas hinzugeben. Ergo redi ad timorem, qui iam ibas in securitatem (In Ps. 27, 11). Die Freude hier unten muß immer mit einem gewissen Maße von Furcht und die Gewißheit mit Ungewißheit gepaart sein. Erst in der Welt der Vollendung, wenn die Versuchungen vom Fleisch, Welt und Teufel nicht mehr da sind, wird die vollkommene securitas eintreten (In Ps. 68, 3 u. a.). Hier unten müssen wir immer noch mit Furcht und Zittern der Gerechtigkeit nachjagen: nam si non tremueris eum (sc. Deum), auferet quod dedit. Cum tremore ergo operare (In Ps. 103, 16; vgl. De nat. et gr. § 31).

Es leuchtet ein, daß die in Frage kommenden Begriffe in dem einen und dem anderen Falle in verschiedener Bedeutung genommen

sind. Schon vorher haben wir gesehen, daß Augustin die rechte Hoffnung als eine Hoffnung, die auf Gott allein begründet wird, bestimmt und davor warnt, sein Vertrauen und seine Zuversicht auf etwas zur Welt der Schöpfung und Vergänglichkeit Gehöriges zu setzen, sei es Geld, Ansehen unter Menschen, mächtige Freunde, eigene Kräfte oder mehr dergleichen. Eine Hoffnung, die auf solchem Grunde baut, muß immer leer und inhaltlos und schwankend werden. Nur wer auf Gott vertraut (confidere, praesumere, sperare; spem, fiduciam, confidentiam, praesumptionem habere oder ponere), kann sicher und ohne Unruhe sein. Die Welt lieben und auf die da zu gewinnende beatitudo seine Hoffnung setzen, ist es, was Augustin superbia, die Hochmutssünde, nennt. Versuchungen zur superbia (= amor sui oder saeculi) gibt es für den Menschen immer, solange er noch im Fleische ist und dessen Prinzip, concupiscentia, nicht völlig ausgerottet ist. Weil nun nach Augustin Gott nicht salvare nos sine nobis kann, d. h. die Erlösung für ihn, obgleich von Gott verursacht, aus einem gewissen Gesichtspunkte durch menschliche Freiheitsakte verwirklicht wird, so kann das Heiligungswerk durch menschlichen Mißbrauch der Freiheit vereitelt werden. Gott zwingt nicht und zieht sich daher zurück, wenn die subjektive Voraussetzung der fortgesetzten Tätigkeit der Gnade fortfällt. Jenes geschieht nicht, ohne daß dieses stattfindet.

Weil die Gnade beim Menschen die demütige und sehnsüchtige Gesinnung als ihre Bedingung voraussetzt, gibt es bei Augustin keinen Gegensatz zwischen dem Vertrauen und Hoffen auf Gott und dem Sichhüten vor der Versuchung zur superbia. Es gehört im Gegenteil zur Art des rechten Vertrauens, auf die Verhältnisse, worauf wir in dieser Welt der Unsicherheit angewiesen sind, Rücksicht zu nehmen. Eine Hoffnung, die mit der Möglichkeit des Verlustes der Gnade infolge superbia nicht rechnet, wird eine perversa spes oder praesumptio mala. Und eine securitas, die von den Gefahren und Versuchungen in der Welt absieht, wird zu einer mala securitas, statt welcher Augustin eine heilsame sollicitudo einsetzen will.

Fassen wir jetzt den Begriff des timor bei Augustin näher ins Auge, so ist es im Interesse der Klarheit nicht ohne Belang, zwischen timor in seiner religiösen und ethischen Bestimmtheit, zwischen timor als Motiv ethischen Handelns und timor als Ausdruck einer gewissen Art der Heilsgewißheit, bezw. -ungewißheit, zu scheiden. Wenn

Augustin zwischen timor servilis und timor castus als den beiden Grundformen der Furcht vor Gott unterscheidet, so bestimmt er diesen Unterschied öfters nach ethischen Gesichtspunkten, aber der Zusammenhang zwischen dem Ethischen und dem Religiösen ist immer augenfällig. Die Sünde vermeiden und den Willen Gottes tun, kann der Mensch entweder deshalb, weil er Strafen fürchtet (timor servilis) oder aus Liebe zu und Lust an der Gerechtigkeit (timor castus). Was aus Furcht geschieht, ist vor Gott wertlos, während die Taten, die aus Liebe geschehen, vor ihm wohlgefällig sind. Die Gnade Gottes muß hinzukommen, damit das Gute in diesem Geiste vollendet werde. Wie in dem alten Bunde, da man die Gnade in Christus noch nicht gekostet hatte, das Gesetz in dieser Weise aus Furcht vor Strafen erfüllt wurde, so geschieht es auch während der Bekehrung des Menschen, ehe er in der iustificatio der Gnade teilhaftig geworden ist. Da ist die Furcht vor dem Gerichte die entscheidende Grundstimmung, welche von zerstreuten Strahlen der Hoffnung durchbrochen wird, auf Grund der Gnadenverheißungen Gottes, die der Mensch kennt, aber noch nicht auf sich selbst zu beziehen wagt.

Durch die justificatio wird aber der Mensch der Vergebung Gottes vergewissert und bekommt jetzt den Mut, seinerseits aus den Verheißungen Trost zu schöpfen. Er bekommt die Gewißheit, daß die neuen Kräfte, deren Tätigkeit er in seinem Herzen erfährt, von dem Gott sind, der die Erlösungsverheißungen gegeben hat, und gewinnt dadurch eine lebendige Hoffnung, die die Unruhe und Furcht besiegt, die vorher in ihm wohnte. Daher heißt es: timor sub lege, spes sub gratia. Die Grundstimmung ist jetzt ganz verändert. Jetzt dient er Gott aus innewohnender Liebe und Lust an dem, was er als seinen Willen kennt. Oder — so kann es Augustin ebensogut ausdrücken — er dient Gott unter Furcht, d. h. unter der heiligen Furcht, Gott zu verlieren. Sed hoc vobis expedit, ut Domino omnium cum timore serviatis et exsultetis in beatitudine certissima et sincerissima, cauti et circumspicientes, ne ab ea per superbiam decidatis (In Ps. 2, 9; IV 71 f.). Dieser timor gehört der versöhnten Stimmung an. Hier herrscht also durchaus kein Gegensatz und keine Konkurrenz zwischen spes oder caritas einerseits und timor andererseits. Auf Grund teils der infirmitas der menschlichen Natur, teils ihrer Neigung zur superbia im Vereine mit allen Versuchungen des Weltlebens, muß hier unten immer

mit der Möglichkeit des Falles gerechnet werden. Wenn der Mensch nicht mehr folgen will, zieht sich Gott zurück. Die Gnade kann verloren werden; oder — anders ausgedrückt — der Mensch kann der Gemeinschaft mit Gott oder Christus verlustig gehen. Wenn Gott in der rechten Weise Gegenstand unserer Liebe ist, muß es daher immer eine Furcht geben, das Zusammenleben mit ihm zu verscherzen. Haec dicuntur, ut amemus unitatem et timeamus separationem. Nihil enim sic debet formidare Christianus quam separari a corpore Christi (In Ev. Jo. tr. 27, 6; In Ps. 18, en. 2, 10).

Nach dem klassischen Beispiel, das Augustin wiederholt verwendet, um den Unterschied zwischen timor servilis und timor castus anschaulich zu machen — nämlich dem der beiden Frauen, die von ihren Gatten getrennt sind —, ist es timor servilis, wenn die Enthaltsamkeit von Unkeuschheit auf Furcht vor dem heimkehrenden Gatten beruht, und es ist timor castus, wenn sie in Liebe zu ihm begründet ist. Im ersten Falle ist die Erwartung des Mannes mit dem Wunsche, daß er zögern möchte, im letzteren mit dem, er möchte bald wiederkehren, verbunden. Illa dicit: timeo virum, ne veniat; illa dicit, timeo virum, ne discedat. Illa dicit, timeo, ne damner, illa dicit, timeo ne deserar (In ep. Jo. tr. 9, 6; vgl. Hunzinger a. a. O. S. 13). In derselben Weise sehnt sich die Seele des Christen nach der Gegenwart Gottes oder danach, Christus als ihren Bräutigam umarmen zu dürfen. Und wenn sie dazu gekommen ist, ihn zu umarmen, so fürchtet sie, aber ohne Unruhe (sed securiter). „Was fürchtet er? Er scheut und fürchtet sein gottloses Wesen, damit er nicht wiederum in die Sünde falle: er fürchtet nicht, in den flammenden See geworfen zu werden, sondern daß er von Gott verlassen werden könne" (l. c. 9, 8). Der Fromme fürchtet also, religiös gesehen, daß Gott seine Hand von ihm nehme, und ethisch gesehen, Gott dadurch zu erzürnen, daß er gegen seinen Willen frevelt (cavemus offendere illum, quem toto corde, tota anima, tota mente diligimus, Ep. ad Gal. 5, 53). Aus diesem Gesichtspunkte kann Augustin auch von timor als einer Furcht des exspoliari iustitia, privari luce iustitiae, amittere iustitiam, resp. gratiam oder caritatem reden (vgl. Hunzinger a. a. O. S. 7ff.). Augustin meint aber hierbei mit iustitia nicht die Erfüllung bestimmter äußerer Gebote und Satzungen, sondern er denkt — das geht aus allem, was er hinsichtlich des timor castus entwickelt,

hervor — zunächst an die beim Menschen gegebene Voraussetzung dafür, daß Gott in das Herz kommen und dort einen neuen Wandel schaffen könne: nämlich humilitas. Humilitas als Prinzip der Rechtfertigung und der fortgesetzten Heiligung wird daher bei Augustin sogar mit der iustitia oder der perfectio, die wir während unserer Erdenwanderung erreichen können, identifiziert. Ipsa est perfectio nostra, humilitas (In Ps. 130, 14; IV 1714; vgl. auch: Fides tua iustitia tua). Und ebenso wenig wie caritas oder justitia bezeichnet humilitas eine Summe äußerer, als fromm angesehener oder von der Kirche möglicherweise anbefohlener Frömmigkeitsübungen, sondern vor allem die Gemütsbeschaffenheit, in der der Mensch für die Gnade empfänglich ist.

Timor sanctus ist also vor allem eine Furcht davor, daß sich die eigene Persönlichkeit durch Selbstgenügsamkeit und Hochmut von dem Verkehr mit dem lebendigen Gotte ausschließen könnte. „Die einmal angefangen haben, die Lieblichkeit der Weisheit und Wahrheit Gottes zu erproben, sie wissen, was ich sage, nämlich welch eine Strafe es ist, schon von dem Antlitze Gottes getrennt zu werden. Die aber diese Lieblichkeit nicht gekostet haben, mögen das ewige Feuer fürchten, wenn sie das Antlitz jetzt nicht begehren" (In Ps. 49, 7; IV 569). Wenn Augustin mit Paulus die Gläubigen dazu auffordert, mit Furcht und Zittern ihrer Erlösung nachzustreben, so finden wir auch eine rein religiöse Motivierung, die von Moralismus fern bleibt. An diejenigen, sagt Augustinus, die in der Gefahr sind, auf eigene Kräfte und irdische Hilfen zu vertrauen, richtet der Apostel seine Ermahnung Phil. 2, 12–13: cum timore et tremore vestram operamini salutem. „Warum mit Zittern? Weil es Gott ist, der in euch wirkt. Weil er es ist, der gegeben hat, ist das, was du hast, nicht von dir, und daher sollst du mit Furcht und Zittern arbeiten: denn wenn du ihn nicht fürchtest, so wird er dir abnehmen, was er gegeben hat. Arbeite daher unter Furcht[1])." Die Ursache, warum wir in unserem Heiligungsleben einer solchen frommen Furcht Raum geben sollen, ist eben, daß es nicht wir selbst sind, sondern Gott, der die Erlösung bringt. Wenn wir selbst in

[1]) Vgl. auch im Anschluß an das oft zitierte Psalmenwort 2, 11: In Ps. 104, 16; IV 1388. In Ps. 65, 5: Quare cum timore et tremore? Subiecit causam: Deus est enim etc. Si ergo Deus operatur in vobis, gratia Dei bene operaris, non viribus tuis. Ergo si gaudes, et time; ne forte quod datum est humili, auferatur superbo.

eigener Kraft das Werk vollenden könnten, so wäre ja kein Anlaß zur Furcht da. Nun ist es aber Gott, und er kann nicht anderswo als in einem demütigen und betenden Herzen ruhen.

Timor wird in dieser Weise der Wächter des ethischen Momentes in dem Rechtfertigungsprozesse; aber des ethischen nicht als vom Persönlich-religiösen getrennt gedacht, sondern als dessen andere Seite. „Damit nicht eben diese (sc. Freude = exsultare) zu einer dreisten Aufgeblasenheit ausarte, so ist ‚mit Zittern' hinzugefügt, damit dies zur Behutsamkeit und zu vorsichtiger Sorge um die Heiligung führe" (In Ps. 2, 9; IV 71). Der Mensch soll sich während des Gemeinschaftslebens mit Gott nicht allein Gottes freuen, sondern sich auch dessen erinnern, daß Gott gerecht ist. Daß Gott gerecht ist, bedeutet für Augustin zunächst, daß er also den Hochmütigen erniedrigt, aber den Demütigen erhebt. Eine solche Gerechtigkeit ist es, die Werkzeug der Liebe ist (In Ps. 157, 13; IV 1922). Justitia bewahrt der misericordia Gottes ihren sittlichen Gehalt, was die Ursache ist, daß die Barmherzigkeit von dem Menschen nicht angeeignet werden kann, ohne daß das Prinzip der Sündigkeit in ihm zugleich verurteilt wird[1]). Was bei uns Furcht hervorruft, ist die Gefahr, daß die Drohung Gottes hinsichtlich der superbia in Erfüllung gehe. Daher heißt es: Ama ergo et time: ama quod promittit Deus, time quod minatur Deus (In Ps. 63, 16; IV 769). Von der Gerechtigkeit Gottes redet das Gewissen in uns, von seiner Gnade und Güte der Friede, den der Geist schenkt. Tu interior intimis meis, tu intus in corde legem posuisti mihi Spiritu tuo, tamquam digito tuo; ut eam non tamquam servus sine amore metuerem, sed casto timore ut filius diligerem et dilectione casta timerem (In Ps. 118, serm. 22, 6). Augustin hört nicht auf zu betonen, wie bei Gott misericordia und iustitia unauflöslich vereint sind, so daß Gnade nur nach den Forderungen der Gerechtigkeit geschenkt wird und die Gerechtigkeit, die gefordert wird, zugleich ein Gnadengeschenk ist. Die Bedingung aber, die die Gerechtigkeit stellt, ist, daß der Mensch seine Hilf-

[1]) Non auderem converti, nisi securus de remissione; non durarem perseverare, nisi securus de promissione. Attendo quia bonus es, attendo quia justus es: amo bonum, timeo justum. . . . Cui prope est Dominus? His qui obtriverunt cor. Longe a superbis, prope ad humiles. Excelsus est enim Dominus, et humilia respicit. Sed non se putent latere qui superbi sunt: excelsa enim a longe cognoscit (In Ps. 39, 20; IV 446).

losigkeit erkenne und der Gnade in einer betenden Gesinnung begegne.

Diese justitia Gottes ist für Augustin mit seiner heiligen Erhabenheit über alles, was Sünde heißt, identisch. Der gerechte Gott ist zugleich der Erhabene, der Gewaltige, der Mächtige, der Bewunderungswürdige (excelsus, magnus, potens, admirabilis etc.). Das Psalmwort: „terribiliter magnificatus est" kommentiert Augustin so: Eo ipso quod te miramur, tu terribilis es; cum tremore gaudemus (In Ps. 138, 19; IV 1796). Und in diesem Zusammenhang liebt es Augustin, Antithesen wie altus — humilis, firmus — infirmus, potens — egens usw. zu gebrauchen. Wer erhöht werden will, muß sich erniedrigen; wer fest werden will, muß seine eigene Schwäche einsehen; wer reich werden will, muß darbend werden. Ecce humilis es et quietus et in te habitat Deus. Altus est Deus, non in te habitat, si altus esse volueris. Certe altus vis esse, ut habitet in te: humilis esto et tremens verba eius, et ibi habitat. Non timet trementem domum, quia ipse illam firmat (In Ps. 92, 6; IV 1186). Und mit Vorliebe zitiert Augustin das paulinische: quando infirmor, potens sum.

Timor in der Bedeutung, von der hier die Rede ist, geht von dem Bewußtsein der Liebe und gnädigen Gesinnung Gottes[1]) aus und schließt nichts von Unsicherheit in sich, wenn es die Wahrhaftigkeit der Verheißungen Gottes gilt. Das Moment der Ungewißheit bezieht sich durchaus auf subjektive Faktoren und erwacht bei dem Gedanken an die der Menschennatur eigene infirmitas den Versuchungen gegenüber. Die Demut aber, die dabei in Betrachtung der eigenen Kraft hervorgerufen wird, ist eben der rechte Boden für die Herankunft und das Wachstum der Gewißheit. Die Furcht, die dem Frommen eigen ist, bedeutet daher nicht eine Flucht von Gott hinweg, sondern ein Fliehen zu ihm hin, dessen Gnade man erfahren hat und kennt (vgl. Hunzinger a. a. O. S. 14). Und diese Furcht ist nur ein Zeichen der Zugehörigkeit zu ihm. Daher wird sie nie-

[1]) Si times latronem, ab alio speras auxilium, non ab eo quem times. Si sic times Deum et ideo times Deum, quia peccator es, a quo accepturus es auxilium adversus Deum? Quo iturus es? Quid facturus? Vis ab illo fugere? Ad ipsum fuge. Vis fugere ab irato? Fuge ad placatum. Placabis autem eum, si speras in misericordia ipsius, atque ita de caetero peccare caveas, ut de praeteritis depreceris, ut tibi dimittantur a Domino (In Ps. 146, 20; IV 1913).

mals aufhören, sondern statt dessen mit der Liebe zunehmen. Sie wird daher auch in der Welt der Vollendung da sein (permanens in saeculum saeculi) und erscheint da klar als das Moment des Gottesverhältnisses, das den Abstand zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf kennzeichnet. Das ist die Furcht, die die systematisierende Scholastik reverentia maiestatis[1]) nannte. Dies Gefühl eines Abstandes zwischen dem Erhabenen und dem Menschen — nicht nur die metaphysische Grenzlinie zwischen Sein und Nichtsein, sondern die zwischen zwei Persönlichkeiten grundverschiedener Dimensionen — kann also als das für timor castus Konstitutive bezeichnet werden.

Wir verstehen daher, daß für Augustin kein Gegensatz zwischen Furcht in dieser Bedeutung (timor castus, purus, sanctus, filialis usw.) und Vertrauen auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, fiducia und spes, vorhanden sein kann. Alii timent, alii sperant? Non ii ipsi sunt timentes Deum, sperantes in Deum? Quis in eum sperat, qui non eum timet? Quis eum pie timet, et in eum spem non habet? (Serm. 145, 2; V 791). Hoffnung und Furcht sind beide gleich notwendige Bestandteile des rechten Gottesverhältnisses. Die rechte Hoffnung schließt Furcht ein (Ecce ille sanctus non est superbus, quia sperat in Domino (In Ps. 84, 4), und die rechte Furcht vor Gott ist niemals ohne Vertrauen. Ergo sic time Dominum, ut speres in misericordia eius (In Ps. 146, 20; IV 1913). Wer Gott recht fürchtet, flieht nämlich zu ihm, der Herr über alles ist und mächtiger als alle seine Feinde. „Wenn das wilde Tier rast, fürchte Gott. Wenn die Schlange im Hinterhalte liegt, fürchte Gott. Wenn dich die Menschen hassen, fürchte Gott. Denn alle Kreatur ist ihm untergeordnet, dem zu gehorchen dir befohlen wird" (In Ps. 32, 12; IV 291).

Auf die Stimmung, die dem Gottesverhältnisse durch diesen timor Domini sanctus gegeben wird, kommt Augustin oft in näheren Ausführungen zurück. Wir haben vorher gesehen, wie er die Freude an der Gegenwart Gottes im Herzen und das Bewußtsein aufrichtiger Bruderliebe Ausgangspunkt der Gewißheit sein läßt, daß das Werk vollendet werden wird. Ebenso wie spes hat auch der timor einen subjektiven Ausgangspunkt: nämlich die Einsicht des Abstandes,

[1]) Daher erscheint mir die Anmerkung Hunzingers a. a. O. S. 15: „der timor castus als reverentia maiestatis ist, soviel ich sehe, nur En. in Ps. 2, 11 erwähnt", nicht ganz richtig zu sein.

der den Menschen von der vollkommenen, von Gott geforderten justitia noch trennt. Während die spes von dem Gefühl einer gewissen durch die Gnade bewirkten Vollkommenheit (perfectio) ausgeht, wird die ebenso notwendige Einsicht in unsere Unvollkommenheit Ursache für die Furcht und das Zittern vor dem gerechten Gott. Das Betonen dieser Doppelheit hinsichtlich der religiösen Stimmung kehrt bei Augustin oft wieder, besonders im Anschluß an die Ausdrücke perfectus und imperfectus (vgl. In Ps. 38, 6ff.).

In der Auslegung zum Ps. 38 beschäftigt sich Augustin eingehend mit dem Dualismus der ethisch-religiösen Stimmung. Einerseits heißt es hier: Praecedat te quod habes, noli timere ne perdas; dator ego eram, custos ego ero (12)[1]). Der Fromme ist gleichsam in medio positus und hat einiges hinter sich, einiges vor sich, nach welchem er sehnend langt. Darum fährt er andererseits so fort: Nemo ergo se dicat perfectum hic: decipit se, fallit se, seducit se, non potest hic habere perfectionem. Durch den Glauben, am Ziele zu sein, verliert er nur die Demut. Viel hat er hinter sich, aber — wie Augustin an anderer Stelle sagt — stets muß er, gleich sogar den Pfeilern in der Herde Christi, welche von Jesus sein eigenes Gebet empfingen, die fünfte Bitte beten. Wie kann aber dann Paulus in ebendemselben Atemzuge, in dem er bekennt, es nicht erfaßt zu haben oder vollkommen zu sein und behauptet dem Ziele nachzujagen, vergessend, was dahinten ist — wie kann er doch fortfahren: Quotquot enim perfecti, hoc sapiamus? Die Lösung kann nach Augustin in nichts anderem liegen als darin, daß die Vollkommenheit eben in dem Gefühle der Unvollkommenheit, m. a. W. in der Demut liegt. Aliter hic non potes esse perfectus nisi scias, hic te non esse posse perfectum (vgl. Serm. 170, 8; V 931; vgl. C. duas ep. Pel. 3, 15; X 605; IV 425; V 784). Haec ergo erit perfectio tua, . . . sic te quaedam transilisse, ut restet aliud, ad quod omnibus transactis transiliendum est. Haec tuta fides est. Nam quisquis se jam pervenisse putat, in alto se ponit, ut cadat (In Ps. 38, 14). Augustin schärft daher im Anschluß hierzu die Notwendigkeit sowohl von securitas als sollicitudo

[1]) Non est visibilis fides, non est visibilis spes, non est vis. caritas, non est vis. benignitas, non est vis. postremo timor ille castus permanens in saeculum saeculi. In his omnibus dulcedinem habens consolationemque Idithun, et ultra solem conversans, quia conversatio eius in coelis est, ex his quae adhuc habet sub sole gemit (ib. 10).

ein. In comparatione enim illius quod est, attendens ista quae non ita sunt, et plus mihi videns deesse quam adesse, ero humilior ex eo quod deest quam elatior ex eo quod adest (ib. 8)[1]). Dadurch, daß sie die göttliche Gerechtigkeit vor Augen haben, sollen die Christen sowohl zur Reue und täglicher Bitte um die Sündenvergebung als dazu getrieben werden, stets aufs neue der Vollkommenheit nachzujagen. Si vos in aliquo profectu animi justificatos probatis, legendo scripturas et inveniendo quae sit vera et perfecta justitia, inveniatis vos reos et desiderio futurorum damnetis praesentia, vivatis ex fide et spe et caritate; et intelligatis, quia, quod adhuc creditis, nondum videtis; quod adhuc speratis, nondum tenetis; quod desideratis, nondum impletis (V 931; Serm. 170, 8). Augustin unterscheidet zwischen dem Zustand des perfectus viator und perfectus possessor (V 926). Eine gewisse beginnende perfectio schon hier unten zu verneinen, heißt contra Dei dona mentiri, heißt die Gabe Gottes, wie sie uns in dem auf Gott gerichteten Glauben nebst der Hoffnung und der Liebe gegeben ist, verneinen. Von dem aber abzusehen, was noch zurückbleibt, bringt das Heilswerk zum Stehen. Daher soll die Freude über das, was wir gewonnen haben, mit einer heilsamen Furcht, die Demut zu verlieren, gepaart werden. „Du willst in einer verkehrten Weise getrost sein, sei statt dessen unruhig. Denn er ist getreu und gerecht und verzeiht uns alle unsere Sünden, wenn du stets mit dir selbst mißvergnügt bist und verändert wirst, während du der Vervollkommnung entgegen gehst" (In ep. Jo. tr. 1, 7; III 1983).

Die tägliche Reue und Bitte um Sündenvergebung sind eben von dem Gedenken an die iustitia Gottes und an das von dem timor repräsentierte Moment des Gottesverhältnisses bedingt. Wie wenig aber dies Gefühl der Sündigkeit und des Mangels zu einem lebendigen Vertrauen im Gegensatz steht, sehen wir schon an der Fortsetzung des Zitates: „Er ist unser Verteidiger; habe du nur darauf Acht, nicht zu sündigen, und wenn eine Sünde auf Grund der Schwäche, die dem Menschenleben angehört, eingeschlichen ist, halte nur stete Untersuchung, sei niemals zufrieden, richte ohne

[1]) Vgl. auch: Curramus, intendamus, in via sumus: nec tam sis securus ex eis quae transisti, quam sollicitus pro eis ad quae nondum pervenisti . . . ut . . . non tam gauderet de his ad quae pervenerat, quam desideraret ea ad quae nondum pervenerat (ib. 6).

Unterlaß und wenn du gerichtet haſt, ſo kannſt du getroſt vor den Richter treten. Da haſt du deinen Verteidiger, fürchte niemals, daß du in der Sache, die du bekannt haſt, erliegen werdeſt." Die Furcht, die dem Gerechtfertigten zukommt, ſoll nicht derart ſein, daß ſie mit der Gewißheit um den Platz ſtreitet und ſie aufhebt, ſondern eben das Beſitzen dieſer Furcht ſoll Motiv der securitas und spes ſein. Quando infirmor, tunc potens sum. Wenn ich mich davor fürchte, auf eigene Kraft zu vertrauen, dann kann die Kraft Gottes bei mir Eintritt gewinnen. Quomodo enim praepostera securitas in terrores impellit, ita ordinata sollicitudo securitatem parit (In Ps. 147, 3; IV 1915). Der Gedanke an unſere infirmitas und superbia iſt es, der in uns die Furcht, den Gegenſtand unſerer Liebe, Gott zu verlieren, lebendig macht, dies aber treibt nur dazu, mit erneuter Stärke und Kraft alles auf ihn zu werfen. Und indem wir ſo von Gott mehr hoffen und erwarten, fürchten wir noch mehr, ihn zu verlieren. Daß dieſe Furcht an ſich ein Moment der Ungewißheit hat, ſolange wir hier unten gegen das Fleiſch Kampf führen müſſen, erſchüttert die Gewißheit der Hoffnung nicht. Es enſteht nicht ein unſicheres und prinziploſes Schwanken von Gewißheit zur Ungewißheit, zwiſchen einer quälenden Furcht vor dem Gericht und einer taſtenden Hoffnung auf den Lohn der Taten.

Woher kommt das, daß die Ungewißheit ſo einer wirklichen Gewißheit Raum geben kann? Man kann ſo antworten: Das, was unſere Furcht lebendig macht, iſt von dem, was unſere Hoffnung belebt, ganz artgetrennt. Die Furcht ſtellt ſich ein, wenn man ſeine eigene Schwäche und Sünde im Lichte der justitia Gottes ſieht, die Hoffnung, wenn man der göttlichen misericordia ſein Heil anheim ſtellt. In jenem Falle iſt von nur irdiſchen und menſchlichen Kräften die Rede, in dieſem von göttlichen und himmliſchen. Pavor est ex humana infirmitate, spes ex divina promissione. Quod paves tuum est, quod speras donum Dei est in te. Et melius in pavore tuo agnoscis te, ut in liberatione tua glorifices qui fecit te. Paveat humana infirmitas, non in eo pavore deficit divina misericordia . . . Videtis quia et pavet et sperat: videtis quia pavor iste non est sine spe. Etiam si est aliqua in humano corde conturbatio, non recedit divina consolatio (In Ps. 30, 3; IV 231). Gott gegenüber vermögen ſeine Feinde nichts. Der Sieg Gottes iſt gewiß. Das Entſcheidende iſt hierbei wie oben bei Beſprechung

der Gewißheitsgründe der Hoffnung hervorgehoben, daß diese Überzeugung nicht als ein Satz für die Vernunft nur festgehalten zu werden braucht, sondern durch ihre Beziehung zu der lebendigen Geschichte eine solche Konkretion und einen so persönlichen Charakter gewinnt, daß sie in den verschiedenen Lagen des Lebens wirksam werden kann. Es handelt sich dann nicht um eine Gewißheit, die durch Reflexion über unsere eigenen Leistungen gewonnen wird, sondern darum, daß wir aus den Verheißungen und Taten Gottes zu unserem Heil einen unmittelbaren Trost schöpfen und mit unserer ganzen Persönlichkeit Gott zuversichtlich gegenüber stehen.

Der soeben zitierte 30. Psalm ist ein charakteristisches Beispiel dafür, wie Augustin nur im Hinblick auf Christus dazu kommt, die mit timor hier unten vereinten pavor und sollicitudo in Hoffnung und Vertrauen aufzulösen. Die in uns wirkende Kraft führt er hier ganz auf Christus zurück, der in der Eigenschaft des caput ecclesiae in den Herzen seiner Gläubigen wohnt und daselbst eine neue iustitia schafft[1]). Und die enge Beziehung des Gedankens des Christus-caput zur Heilsgeschichte, die wir oben kennen gelernt haben, wird auch hier bestätigt, da es in der Fortsetzung (§ 7) heißt: „Gott ist die Wahrheit. Die Wahrheit ist weder quadratisch, noch rund oder lang. Überall ist sie anwesend, wenn das Auge des Herzens dafür offen ist. Gott neigt sein Ohr zu uns, indem er uns seiner Barmherzigkeit teilhaftig macht. Wo ist wohl eine größere Barmherzigkeit zu finden, als die, daß er seinen eingeborenen Sohn hingegeben hat, nicht um mit uns zu leben, sondern um für uns zu sterben!" Weil Augustin in dieser Weise unmittelbar von der Reflexion über die eigene Schwäche, Sündigkeit und Eigenwillen zum Gedanken an die Barmherzigkeit und Macht Gottes übergehen kann, braucht diese Furcht niemals mit der Gewißheit der Hoffnung dauernd im Kampfe zu liegen[2]). Im Gegenteil ist jene für diese eine notwendige Voraussetzung. Und daher kann auch Augustin von dieser Furcht bezeugen, daß sie nur „nützlich" und notwendig

[1]) Domine, si sine te nihil, totum in te. Etenim quidquid ille operatur per nos, nos videmur operari. Potest ille multum et totum sine nobis, nos nihil sine ipso (§ 4).

[2]) Vgl. z. B. Serm. 155, 14f.; V 848: Ergo de corpore mortuo propter peccatum iam desperandum est? Nulla spes est? . . . Exspecta, noli esse sollicitus. . . . Adam peccando damnavit in mortem corpora vestra, sed Jesus, „si est spiritus eius in vobis, vivificabit et mortalia vestra", quia suum sanguinem dedit pro salute vestra. Promissum reddi dubitas, qui tale pignus tenes?

ist, wenn man nicht dem Schrecken, der nie aufhört, anheimfallen will. Illam confusionem perhorresco, quae est in aeternum. Nam est quaedam confusio temporalis utilis, perturbatio animi respicientis peccata sua . . . (ib. § 5).

Bei Augustin handelt es sich in diesem Zusammenhange um die Notwendigkeit, bei der Beurteilung der religiösen Stellung sowohl einen ethischen wie einen religiösen Maßstab anzulegen. Denn die Furcht ist Ausdruck für die ethische Beurteilung, die Hoffnung mehr für die religiöse. Dies ist auch für alles, was ethische Religion heißt, notwendig. Die Gefahr entsteht erst, wenn die ethische und die religiöse Betrachtung in eine Linie nebeneinander gestellt werden, ohne irgend ein bestimmtes Prinzip für den Übergang von der einen zur anderen. Alles kommt darauf an, wie großen Spielraum man dem Ethischen zuerkennt und darauf, daß „die notwendige Zurückführung der letzteren (nl. der ethischen Betrachtungsweise) auf die erstere durch bestimmte Begriffe gesichert ist" (A. Ritschl: Rechtf. u. Vers. I 95). Wenn das religiöse Verhältnis auf der persönlichen Ebene erhalten werden und in der Form der Gewißheit der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte erscheinen soll, so darf die menschliche Freiheitskausalität nicht als ein von der göttlichen Kausalität relativ unabhängiger oder mit derselben konkurrierender Faktor dastehen, sondern das Ethische muß in lebendiger Konkretion, nicht nur abstrakt und vernunftmäßig, im Verhältnis zum Religiösen als sekundär verstanden werden. Dies kann, wie oben hervorgehoben worden ist, schließlich nicht in anderer Weise geschehen, als dadurch, daß die positive Heilsgeschichte die Betrachtung beherrscht[1]).

Die oben besprochene Art der Furcht ist nun nach Augustin nur bei dem zu Hause, der durch iustificatio in ein Liebesverhältnis zu Gott gekommen ist. Sie ist nur ein notwendiger Bestandteil der zur Gewißheit und Festigkeit gelangten Hoffnung auf Erlösung. Anders verhält es sich nun mit der Furcht, die Augustin timor ser-

[1]) Vgl. Serm. 305, 4: „Du bist hinsichtlich deiner eigenen Kraft machtlos geworden. ‚Hoffe auf den Herrn.' Du erleidest in dir selbst Anfechtung. Hoffe auf den Herrn, der dich vor der Gründung der Welt auserwählt, der dich prädestiniert, der dich berufen hat, der dich rechtfertigt, obgleich du gottlos warst, der dir ewige Herrlichkeit verheißen, der für dich schuldlos den Tod erlitten, der sein Blut für dich vergossen, der dich in sich hat Gestalt gewinnen lassen, als er sagte: Meine Seele ängstigt sich. Ihm gehörst du, und fürchtest dennoch? Und sollte wohl die Welt dir schaden können, dir, für den der gestorben, durch den diese geschaffen ist?"

vilis nennt[1]). Nach ihrer grundlegenden Tätigkeit gehört sie in den Teil des Heilsprozesses, der der iustificatio und dem Entflammen des neuen Gemeinschaftslebens im Herzen vorangeht. Lex timorem habet, gratia spem (Serm. 145, 3; vgl. ferner: Lex terret de seipso praesumentem, gratia adiuvat in Deum sperantem). Nach Augustin hat Christus den Tod erlitten, eben damit sich die Furcht in Hoffnung verwandeln solle (IV 1167). Was hier Gegenstand der Furcht ist, ist die Strafe, die die Sünde vonseiten des zürnenden Gottes nach sich zieht. Daher wird diese Furcht bei Augustin auch timor poenae, gehennae, judicii (bezw. t. in die judicii), damnationis usw. genannt. Weil diese Furcht hinsichtlich Gottes nur ein rein objektives Fürwahrhalten (credere Domino) voraussetzt, ist darin ein persönliches Verhältnis von Liebe und Zutrauen (credere in Deum) noch nicht eingeschlossen. „Wenn Gott sagte: du magst es tun, ich will dich nicht verurteilen; zur Hölle werde ich dich nicht verdammen, aber mein Antlitz sollst du nicht schauen. Wenn du auf Grund dieser Drohung unterließest, es zu tun, so würde es aus Liebe zu Gott, nicht aus Furcht vor dem Gerichte sein." „Wer das Gute noch deshalb tut, weil er Strafe fürchtet, der liebt nicht Gott, der ist noch nicht unter seinen Söhnen" (Serm. 156, 14; V 857). Denn wenn man die Strafe fürchtet, ist der Gedanke, der zurückschreckt, nicht der, daß man eines persönlichen Verhältnisses zu Gott verlustig gehen, sondern daß man etwas verlieren wird, was dem Geschöpfe angehört. Ille timor . . . propterea pungit animam, ne amittatur aliquid quod in creatura diligitur, vel ipsa salus et requies corporalis, aut aliquid tale post mortem (Serm. 348, 4; V 1529). Und wenn eine Handlung aus dieser Furcht hervorgeht, so geschieht sie nicht aus freiem, innerem Triebe, sondern aus Zwang; die Lust zum Bösen, die verkehrte Gesinnung bleibt zurück und daher ist es vor Gott, als geschähe sie nicht.

Obgleich timor servilis also an und für sich und als abgeschlossener Zustand als religiös und ethisch wertlos, ja, als verdammenswert betrachtet werden muß, so bezeichnet er doch in seinem Abstande von dem timor mundanus gesehen, einen Fortschritt und wird sogar von Augustinus als Übergangsstufe zum timor castus

[1]) Augustin kennt auch eine dritte Art der Furcht: timor mundanus, der nach ihm allen religiösen Wert entbehrt (malus timor). Sie vermeidet die Sünde aus Furcht vor zeitlichem Schaden, Unehre unter Menschen usw. und läßt also die Selbstsucht in ihrer ungebrochensten Gestalt hervortreten.

„nützlich“ und „gut“ genannt. Tatsächlich erscheint die Furcht vor Strafe als die notwendige Einleitung zum Prozeß der Bekehrung (initium sapientiae timor Domini). Timor servus est, caritas libera est; et ut sic dicamus, timor est servus caritatis. . . . Fac, fac vel timore poenae, si non potes amore iustitiae (Serm. 156, 14; V 857). Ganz vereinzelt finden wir – wie Hunzinger (S. 33f.) erwiesen hat – bei Augustin Spuren einer vulgärkatholisch orientierten Gedankenreihe, nach welcher der Übergang von timor servilis zum timor castus bezw. caritas als ein allmählich sich vollziehender erscheint und nach welcher man sich vorzustellen hat, daß unter Einfluß des timor servilis eine Gewohnheit an das Gute zustande kommt, die Ausgangspunkt und Anfang für den höchsten sittlichen Standpunkt ist. Die gewöhnliche Auffassung Augustins aber folgt einer anderen sittlich und religiös wertvolleren Linie. „Durch die Furcht werden wir zunächst aufmerksam auf den Willen und die Forderungen Gottes und zur Erkenntnis derselben geneigt gemacht. Alsdann aber bewirkt die Furcht und muß bewirken, daß wir in dem Gedanken an unsere Sterblichkeit und zukünftigen Tod unser Fleisch kreuzigen und alle Regungen unserer Selbstüberhebung an das Kreuz heften. Das aber muß zur Demut und Frömmigkeit und bedingungslosen Beugung unter die heilige Schrift führen“ (Hunz. a. a. O. S. 35). Die Furcht stellt also die Sünde dem Menschen vor und bringt ihn in Gewissensnot. Sie zeigt ihm, wie weit er noch von der wirklichen Gerechtigkeit entfernt ist (timor tormentum habet . . . Torquet cor conscientia peccati, nondum facta est justificatio. Est ibi quod titillet, quod pungat . . . stimulat timor. Timor Dei sic vulnerat etc.; In ep. Jo. c. 4, tr. 9, 4). So wird das Herz erweicht und für die rechtfertigende Gnade empfänglich gemacht. Die Furcht erweckt und stärkt in dieser Weise die Erlösungsbegierde. Hoc enim talibus utile est ad desiderandam gratiam Dei (De vera rel. 33). Hierdurch gewinnt der an und für sich verwerfliche timor servilis eine negativ präparatorische Bedeutung für die justificatio des Menschen. Die Furcht kann nach Augustin die neue Gesinnung nicht hervorbringen. Denn auch wenn wir von der oben erwähnten moralistischen Gedankenreihe nicht absehen, findet sich bei Augustin niemals der leiseste Gedanke daran, daß das neue Leben und die justificatio nicht eine Gabe reiner Gnade sein sollen. Der Mensch kann niemals durch irgend welche von der Furcht veranlaßte Taten die Gnade „verdienen“.

Charakter und Aufgabe des timor servilis werden noch deutlicher, wenn man (vgl. Hunzinger 38ff.) den nahen Zusammenhang betrachtet, der zwischen lex und timor in diesem Sinne besteht. Die Aufgabe des Gesetzes ist, auf der Stufe der Bekehrung eben Furcht hervorzurufen und also dem Menschen seine Sünde und Entfernung von dem Willen Gottes zu enthüllen und damit sein Verlangen nach der Gnade Gottes zu erwecken. Das Gesetz kann eine Gerechtigkeit niemals schaffen, die den Menschen vor Gott gefällig macht, ist daher als Seligkeitsmittel untauglich. Wenn es aber im Bewußtsein seiner Begrenztheit (legitime) gebraucht wird, so hat es eine wichtige Aufgabe zu erfüllen: nämlich die, ein paedagogus noster in Christum zu sein (contra Faust. 19, 7 u. a.). Das Gesetz bereitet daher der Gnade dadurch die Stätte, daß es dem Menschen sein Bedürfnis nach Hilfe zeigt: lex data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex impleretur (de sp. et litt. 34). Ethisch gesehen kann das Gesetz und die Furcht, die von seinem iubere und minari kommt, den Menschen nicht höher führen, während es dagegen religiös gesehen als negativer Wegbahner der Gnade in Christus wertvoll wird.

Augustin legt nun auf diesen — wir möchten sagen — teleologischen Gesichtspunkt hinsichtlich des timor servilis das allergrößte Gewicht. Er kann daher den um Sündenvergebung kämpfenden Menschen auffordern, die Angst und Unruhe des Gewissens als von Gott gesandt zu betrachten, mit der Aufgabe, ihn aus dem Sündenschlafe zu wecken. Timor wird also in dieser Weise ein Glied der Barmherzigkeit Gottes. Und so kann spes an die Seite der Furcht treten. Die Furcht vor dem zürnenden Gotte braucht sich nicht zur Verzweiflung zu entwickeln. Timor soll jetzt nach Augustin dem Menschen helfen, zwischen praesumptio und desperatio die Mitte zu halten. Diese beiden Begriffe, die in den Gedanken über die Heilsgewißheit durch die ganze Geschichte der christlichen Frömmigkeit hindurch wichtig sind, spielen bei Augustin eine große Rolle. Was zuerst desperatio betrifft, so bedeutet diese zunächst ein Verzagen an der Möglichkeit der Vergebung. Spes veniae kann sich vor den Anklagen des Gewissens und des Gesetzes nicht aufrecht erhalten. Augustin legt in diesem Zusammenhang den Donatisten gegenüber alles Gewicht darauf, der Praxis der katholischen Kirche gemäß die Möglichkeit der Vergebung für die, welche abgefallen sind und nach der Taufe Todsünden begangen haben, zu behaupten (vgl. Schwane: Dg.

der patr. Zeit, S. 1064). Es gibt nach Auguſtin keine Sünden, für die bei aufrichtiger Reue Vergebung nicht gewonnen werden kann. Die Worte Jeſu Matth. 12, 32 von der Sünde gegen den heiligen Geiſt, die nicht vergeben werden kann, gelten ſolchen Sündern, die bis ans Ende in Unbußfertigkeit und Verſtocktheit verharren und ſolchen, die ſich in Selbſtgerechtigkeit von dem Liebesgeiſt abſondern, der in der Kirche wirkſam iſt, durch welchen auch die Sündenvergebung den Menſchen vermittelt wird. Quid aliud restat, nisi ut peccatum in Spiritum, quod neque in hoc saeculo, neque in futuro dimitti Dominus dicit, nullum intelligitur nisi perseverantia in nequitia et in malignitate, cum desperatione indulgentiae Dei (Ep. ad Rom. 22; III 2104; vgl. 2097 und 2105)? Aber außer dieſem Behaupten der objektiven Möglichkeit der Vergebung gilt es zugleich, den Weg zur Vergebungsgewißheit für den Einzelnen zu zeigen. Desperatio tritt ein, wenn ſich der Menſch bei der Bekehrung einſeitig auf die justitia Gottes einrichtet und ſeine misericordia vergißt. Dadurch wird die Vergebung zunichte gemacht und der Menſch nimmt nur in der Sünde zu (In Ps. 101, 10; IV 1301). Nec sic de misericordia eius praesumatis, ut potestatem contemnatis: nec sic potestatem timeatis, ut de misericordia desperetis.

Bedeutet alſo desperatio ein Überſehen der misericordia Gottes, ſo bedeutet nun praesumptio (auch perversa oder prava spes) ein Vernachläſſigen der Forderungen der Gerechtigkeit. Die unbeſchränkte Sündenvergebung, die die Kirche lehrte, durfte ſittliche Schlaffheit nicht fördern. Es darf daher nicht — wie vielleicht gewiſſe extreme Richtungen im Anſchluß an die Lehre der sola fides geltend machten (vgl. Schwane a. a. O. S. 1064) — von einem in ſittlicher Hinſicht gehaltloſen Vertrauen auf die Gnade Gottes die Rede ſein. Denn Gott iſt justus. Es iſt aber auch praesumptio, wenn man vergißt, daß die neue Gerechtigkeit, die Gott fordert, nicht von uns ſelbſt zuſtande gebracht werden kann, ſondern aus Gnade geſchenkt werden muß[1]). Praesumptio kann ſowohl das beginnende Werk der Gnade

[1]) Quid igitur fit, si se homo justificaverit et de justitia sua praesumpserit? Cadit. Si considerans et cogitans infirmitatem suam et praesumens de misericordia Dei neglexerit vitam suam mundare a peccatis suis . . .? Et ipse cadit. Praesumptio de justitia quasi dextera est, cogitatio de impunitate peccatorum quasi sinistra est . . . Ne praesumas ad regnum de justitia tua, ne praesumas ad peccandum de misericordia Dei (In Ps. 31, 1; IV 258).

zunichte machen, als auch diese nach Sündenvergebung und Rechtfertigung vereiteln. Praesumptio bedeutet für Augustin zuerst und eigentlich den Gegensatz zur humilitas als der hilfesuchenden und erbittenden Gesinnung[1]). Zwar legt Augustin auch auf die Selbstbestrafung des Menschen in der poenitentia als eine Art von Äquivalent für die Strafe Gottes Gewicht, sowie auf die opera, in denen die Liebe sich betätigen muß. Aber die Äußerlichkeit, die in dieser Hinsicht im Vulgärkatholizismus begegnet und die die Entwicklung immer mehr beherrschen sollte, findet sich bei Augustin nicht. Bei ihm wird auf die die äußeren Werke erzeugende Gesinnung und Herzensverfassung die hauptsächliche Betonung gelegt. Deshalb ist auch die eigentliche Aufgabe der Furcht, die entscheidende Krisis in der Gesinnung des Menschen vorzubereiten, bei der er im Bewußtsein seiner Heilsbedürftigkeit zu Gott flieht und alles auf die Gnade stellt. Hier haben wir also die grundlegende Aufgabe des timor servilis. Er gehört als ein unentbehrliches Moment der Stimmung an, die dem Entflammen des neuen Liebeslebens im Menschen vorangeht. Während poenitentia im Zeichen der Furcht steht, soll dagegen — wie wir gesehen haben — der von der Gnade beherrschte Zustand von Hoffnung und Zutrauen sein Gepräge bekommen. Lex timorem habet, gratia spem. Durch die Vergewisserung der placatio und Liebe Gottes, die die justificatio bedeutet, sollte, scheint es, der timor servilis ganz verschwinden. Die Kindschaft bei Gott sollte zwar für einen timor filialis Raum bieten, aber die knechtische Furcht vor dem zürnenden Gott müßte, so scheint es, prinzipiell überwunden sein. Das ist jedoch nach Augustin nicht der Fall. Es ist nämlich bei ihm unzweifelhaft Lehrsatz, daß der timor servilis nicht mit der justificatio verschwindet, sondern im Gegenteil den Frommen den ganzen Heilsprozeß hindurch begleitet,

[1]) Zu beachten ist, daß praesumptio bei Augustin eine weit freiere und kühnere Bedeutung als später im Mittelalter hat. Während das Wort da in der Regel in malam partem verwendet wird, auch wenn ihm Ausdrücke wie de Deo oder Ähnliches folgen, fordert Augustin stets zu einer praesumptio de Deo, de Christo usw. auf. Selbständig gebraucht oder in Verbindung mit Ausdrücken, die auf verwerfliche Gewißheitsgründe gehen (de viribus suis, amicis usw.), hat das Wort immer verwerfliche Bedeutung. Spes ist gleich praesumptio eine vox media, wird aber selbstständig gebraucht immer in bonam partem verstanden. Nur eine Stelle habe ich gefunden — da geht aber die Bedeutung aus dem Zusammenhange hervor —, wo spes in selbständiger Stellung nicht in bonam partem gedeutet wird (In Ps. 144; IV 1877).

um erſt von der vollkommenen Liebe vertrieben zu werden (perfecta caritas foras mittit timorem), wie das unzählige Mal zitierte Johanneswort (1. Joh. 4, 18) lautet. Illa (sc. caritate) intrante, incipit timor exire. Quanto plus illa intravit, tanto timor minor erit. Cum illa tota intravit, nullus timor erit, quia perfecta caritas foras mittit timorem (Serm. 161, 9; V 883; vgl. In Ps. 5, 9). Die ſklaviſche Furcht wird allmählich ausgetrieben werden (paulatim ejiciendus V 1529). Wenn dieſe Furcht abnimmt, ſo iſt das ein Zeichen des Fortſchrittes der Liebe (signum profectus VI 25). Tanto minor est timor, quanto propior patria quo tendimus. Da (sc. in patria) werden ſie nicht fürchten, denn man fürchtet nicht einen Freund (In Ps. 5, 9).

Mit der Lehre Auguſtins von der Fortdauer des timor servilis ſtehen wir tatſächlich an einem Punkte, der für die Beantwortung unſeres Problems von nicht zu leugnender, gewiſſermaßen ſymptomatiſcher Bedeutung iſt. Denn hier bekommt die nebenher laufende vulgärkatholiſche Strömung zu der Frage nach der Heilsgewißheit direkte Beziehung. Alles was wir von Auguſtin in jener Hinſicht geſehen haben, verbietet uns aber, dieſem Verhältnis eine entſcheidende Bedeutung zuzuſchreiben. Das im Vorhergehenden Dargelegte greift zu tief in das ganze Gedanken- und Frömmigkeitsleben Auguſtins ein und iſt allzu charakteriſtiſch, um ohne weiteres als etwas für ihn Sekundäres abgefertigt werden zu können. Dazu iſt noch Folgendes zu bemerken.

Auguſtin hebt zuerſt immer aufs Stärkſte den Gegenſatz zwiſchen timor sanctus und timor servilis hervor. Es ſind nur Ausnahmen, wenn Auguſtin in vereinzelten Zuſammenhängen die Sache ſo darſtellt, als gäbe es einen allmählichen Übergang zwiſchen dem Zuſtand in der Sünde und dem unter der Gnade. Sonſt wird der Eingriff der Gnade immer als ein völliger Bruch dargeſtellt, wobei die ſklaviſche Furcht eine dienende, aber nur vorläufige Rolle ſpielt. Für das Leben der justificati bleibt ſtatt deſſen in voller Geltung, daß die Höllenfurcht nicht nur nicht notwendig, ſondern geradezu verwerflich und ſchädlich iſt. Weiter darf der timor servilis nicht das Gemüt als eine dauernde Stimmung beherrſchen. Auguſtin ſetzt voraus, daß der timor das ethiſche Wirken in der Gnade nicht ſeines Charakters als freien Gehorſams aus Liebe berauben kann. Ebenſo wie die Geſetzesbeobachtung der Juden von Furcht beſtimmt war und als eine Sklaverei bezeichnet werden konnte,

dagegen der neue Bund im Zeichen der Freiheit und der liebevollen Hingabe steht, so ist in entsprechender Weise die der justificatio vorangehende poenitentia durch ängstliche Unruhe vor dem Gericht bestimmt und ihre Handlungsweise von Furcht hervorgerufen, während für den Frommen die Erfüllung des Willens Gottes nicht eine schwere Pflicht, sondern eine beata necessitas ist.

Schon die leiseste Vermischung mit anderen Motiven als dem der reinen Liebe zu Gott und seiner justitia verdirbt im Grunde die Tat und beweist, daß das rechte Verhältnis zu Gott nicht vorhanden ist. Vom timor servilis, insofern er sich während des Justifikationsprozesses geltend macht, setzt also Augustin voraus, daß er die Stärke und Dauerhaftigkeit der Stimmung nicht hat, die die rechte Motivbildung auf ethischem Gebiete gefährden könnte. Die Handlungen werden nach Augustin nicht auf Grund des Druckes des Gesetzes einzeln hervorgetrieben, sondern entspringen immer aus einer Gesinnung, die von Gott Liebe empfangen hat und daher wieder lieben muß. Seinen fideles schenkt Gott nicht den spiritus servitutis iterum in timore (Röm. 8, 15), sondern den Geist der Furcht, den der Prophet (Jes. 11, 3) den Geist der Furcht Gottes nennt. Augustin ist immer angelegen, diese beiden Furchtarten streng zu unterscheiden. Sie streben gerade entgegengesetzten Richtungen zu und sind deshalb im Grunde unvereinbar. Erit enim castus ille timor, quia tranquillus et securus. Non enim deseremur ab eo, cum invenerit nos, quando quaesivit nos, antequam quaereremus eum. Castus ergo timor, fratres mei, hoc habet; venit de amore. Ille autem timor nondum castus; praesentiam et poenas timet (In Ps. 127, 8).

Aber trotzdem ist es ja eben an diesem Punkte unleugbar, daß Augustin es kaum zu einer konsequenten und durchaus evangelischen Auffassung der Heilsgewißheit hat bringen können. Eine solche rein durchzuführen, dazu ist die ethisch-reale Strömung bei ihm zu stark, dazu ist seine Vorstellung von der justificatio zu schwankend zwischen dem Primat der ethischen und dem der religiösen Gesichtspunkte, dazu ist sein Gnadenbegriff zu unsicher und neigt zu sehr dem mystisch-übergeschichtlichen zu, dazu sind schließlich seine christologischen Gedanken zu wenig fest und konsequent persönlich. Die Mystik und der sich daran anschließende Moralismus lauern im Hintergrunde. Wenn er aber als „schlichter Christ" redet und die ihn in seiner persönlichen Frömmigkeit bestimmenden Faktoren zu Worte

kommen läßt, dann weilt er, wie wir nachgewiesen haben, in einer Stimmung von getroster Hoffnung und mutiger Zuversicht, die aus der evangelischen Offenbarung ihre Nahrung saugt. Mit Dorner (a. a. O. S. 206ff. und 221) und anderen die moralistischen Einschläge so in den Vordergrund vorrücken zu lassen, daß man bei ihm eine bestimmte Grenze zwischen gesetzlichem und evangelischem Standpunkte leugnet, muß — scheint mir — als ein Verrücken aller tatsächlichen Verhältnisse betrachtet werden. Denn es ist für jeden Leser der Schriften Augustins klar, daß er nicht den Menschen Unsicherheit und Furcht predigt, sondern daß sein tiefstes Meinen in Worten wie diesen beschlossen liegt: Dicat anima, omnino secura dicat: Deus meus es tu, qui dicit animae nostrae: salus tua ego sum (In Ps. 32, 17; IV 294). Das Verhängnisvolle ist jedoch eben, daß diese unterevangelischen Elemente bei Augustin nicht Reste waren, die von der künftigen Entwicklung weggeschwemmt werden sollten, sondern dieser vielmehr als Anknüpfungspunkte dienten, um die augustinische Frömmigkeitsart in einem zentralen Punkt zu depotenzieren.

Ehe wir dieses Kapitel beendigen, ist es notwendig, auf die Rolle, die der Prädestinationsgedanke hinsichtlich der Heilsgewißheit spielt, einen Blick zu werfen. Denn da erhebt sich mit Notwendigkeit die Frage: Muß nicht infolge dieser Lehre alle Gewißheit in der Hoffnung, alle securitas im Gottesverhältnisse einer heimlichen Furcht weichen, den Auserwählten nicht anzugehören? Und das Gebet, die spezielle Ausdrucksform der Hoffnung, des Glaubens und der Liebe, muß es nicht zu einer nur zeremoniellen Übung, einer asketischen Methode, zu einem Mittel der Erziehung zu Demut und Gehorsam herabsinken, aber seines innersten Lebensnerves, des Glaubens an die reale Kraft des Betens, verlustig gehen? (Vgl. Reuter a. a. O. S. 81.) Ist es für Augustin überhaupt möglich, an einem absoluten, d. h. nicht von nur relativen Gewißheitsgründen abhängigen Vertrauen auf die Gnade Gottes festzuhalten?

Augustinforscher wie Reuter (a. a. O. S. 73 und 80ff.) und Dieckhoff geben auf die Frage von der Stellung Augustins zur Heilsgewißheit eben mit dem Ausgangspunkt von dem Prädestinationsgedanken aus eine entschieden negative Antwort. Besonders bei Dieckhoff tritt der Prädestinationsgedanke als das entscheidende Hindernis einer evangelischen Gewißheit hervor. Sein Urteil lautet:

„Es folgt von selbst, daß in diesem System die Glaubensgewißheit, zu den erlösten Kindern Gottes zu gehören, und damit das innerste Wesen des wahren evangelischen Glaubens keinen Platz hat. ... Der Gläubige, der die Taufe empfangen hat und durch die Gnade bekehrt ist, weiß sich zwar nach Augustin damit im Besitz von Gnadengütern, welche zum endlichen Heil notwendig sind, er weiß sich erfüllt von Gnadenkräften Gottes, erfüllt von Kräften des neuen Lebens; aber damit weiß er doch keineswegs, ob er das Heil selbst erlangt habe oder erlangen werde, weil er trotz des allen nicht weiß, ob er zu den prädestinierten Kindern Gottes gehört, die es in Wahrheit sind und als solche Erben Gottes, Miterben Christi" (a. a. O. S. 110f.). Auf Grund dieser Anschauung der Gnade wird auch der Glaube nicht in evangelischem Sinne vollgewiß, sondern nur eine fides orans, ein flehender Glaube. Und damit nicht genug, das Gebet des Glaubens wird ein Gebet ohne wirkliche Zuversicht, wo der Zweifel immer im Hintergrunde lauern wird. Denn der Glaube schließt nach Dieckhoff für Augustin nur die allgemeine Überzeugung ein, daß Gott den Seinigen, d. h. den electi, auf ihr Gebet alle die für die Seligkeit notwendigen Gaben, auch donum perseverantiae, verleihen will. Wenn Augustin trotzdem behauptet, daß das Gebet des Glaubens zuversichtlich ist und mit Hoffnung auf Erhörung geschieht, so wird dies nach Dieckhoff durch seine durchaus oberflächliche Auffassung der Wirkungsart der Gnade (gratia irresistibilis) erklärt.

Es sind besonders die Schriften, die aus den spätesten Jahren Augustins datieren (Liber de praedestinatione sanctorum, Liber de dono perseverantiae und De correptione et gratia), und in denen die Gnadenlehre praedestinatianisch ausgeführt wird, die Dieckhoff der oben wiedergegebenen Auffassung der Gewißheitsfrage bei Augustin zu Grunde gelegt hat. Hier wird als das allein Wichtige und für die Seligkeit Entscheidende eben der Besitz des donum perseverantiae betont. Die Gabe der perseverantia ist in der Tat der äußerste Gegenstand aller unserer Bitten um die Gnade. Auf sie zielen auch alle Bitten des Vaterunsers, nur die fünfte, um Vergebung der peccata praeterita, ausgenommen (De dono pers. § 4—9). Wer nach dem ewigen Ratschlusse Gottes für die Gnade der Beständigkeit nicht bestimmt ist, kann zwar in Besitz der temporalis gratia und temporalis beatitudo kommen, geht aber der beatitudo aeterna verlustig (vgl. Reuter a. a. O. S. 64 und

82ff.). Er kann alle die übrigen beneficia gratiae empfangen haben, kann berufen, bekehrt und gerechtfertigt sein, aber all dies nicht secundum propositum, und kann daher die Gabe der perseverantia nicht empfangen. Auserwählt (electi) aber sind eben die von Ewigkeit an zum Gewinnen der Seligkeit Bestimmten. Quicumque electi, sine dubio etiam vocati: non autem quicumque vocati, consequenter electi.... Horum si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus: sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus (De corr. et gr. 14; X 924). Die Anzahl der Auserwählten ist daher nach Augustin unveränderlich (certus).

Weil aber jetzt erst die Gabe der Beständigkeit mit dem Begriffe Gnade in engerer Bedeutung zusammenfällt, so folgt daraus auch, daß es unter denen, die gerechtfertigt sind und von Glauben, Hoffnung und Liebe getrieben werden, solche gibt, die nur scheinbar und ad tempus filii Dei sind (De corr. et gr. 18; X 926). Es besteht für einen Teil der hier justificati immer ein Unterschied zwischen dem vere esse und videri oder appellari. Hiermit ist also gesagt, daß die Hoffnung der Gerechtfertigten, obwohl in der Gnade Gottes begründet, bisweilen zu Schanden wird. In diesem Leben können die Menschen nach Augustin die plenitudo beatitudinis, die den Engeln und den seligen Menschen gehört, niemals erreichen, ut cadere non posset (sc. homo) ulterius, et hoc certissime sciret (l. c. 28; X 933). Eine derartige Gewißheit der Prädestination würde auch nicht nützlich sein, weil die Menschen dadurch zu einer falschen Sicherheit und einem hochmütigen Vertrauen auf die eigene Kraft würden verleitet werden. Gott hat die non perseveraturi mit den praedestinati gemischt, um eine solche gefährliche elatio unmöglich zu machen.

De corr. et gr. § 40 geht Augustin aufs Neue und ausführlich auf das Verhältnis des Prädestinationsgedankens zur Gewißheitsfrage ein. Hier betont Augustin, daß Schriftworte, die den numerus praedestinatorum als ein für alle Mal bestimmt voraussetzen, z. B. Matth. 3, 8. 9, Apoc. 3, 11, auch für die sancti perseveraturi, „als wäre es ungewiß, ob sie verharren werden", geltend gemacht werden müssen. Non aliter haec audire debent, quibus expedit non altum sapere sed timere. Und er fährt dann fort: Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vi-

vitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat? Quia id occultari opus est in hoc loco, ubi sic cavenda est elatio, ut etiam per satanae angelum, ne extolleretur, tantus colaphizaretur Apostolus (2. Cor. 12, 7). ... Nam propter huius utilitatem secreti, ne forte quis extollatur, sed omnes etiam qui bene currunt timeant, dum occultum est, qui perveniant: propter huius ergo utilitatem secreti credendum est, quosdam de filiis perditionis, non accepto dono perseverandi usque in finem, in fide quae per dilectionem operatur incipere vivere, et aliquamdiu fideliter ac juste vivere, et postea cadere. Und wäre das Geheimnis der Prädestination nicht in dieser Weise verhüllt, so würden die Menschen istum saluberrimum timorem, quo vitium elationis opprimitur, zwar so lange hegen, bis sie bei der Gnade in Christus, die zu einem frommen Leben Kraft schenkt, angelangt sind, danach aber würden sie von einer falschen Sicherheit, niemals aus der Gnade zu fallen, eingenommen werden. Quae praesumptio in isto tentationum loco non expedit, ubi tanta est infirmitas, ut superbiam possit generare securitas. Die vollkommene Sicherheit gehört der anderen Welt an. Denique etiam hoc erit: sed tunc, quod jam est in angelis, etiam in hominibus erit, quando ulla superbia esse non poterit (vgl. auch De civ. Dei 20, 6₃; VII 668).

Besehen wir jetzt die Art der Furcht, die durch unsere Ungewißheit über den prädestinierenden Ratschluß Gottes bei den Menschen, die schon justificati sind, bewirkt werden wird, so ist natürlich zuzugestehen, daß wir hier nicht an und für sich mit der heiligen Furcht, wie sie den justificati eigen ist, zu tun haben, sondern daß sie vielmehr das spezielle Merkmal des timor sanctus, die tranquillitas et securitas, entbehrt. Die gegenwärtige Gnade wird ja unter dem Gesichtspunkte der Prädestination tatsächlich zu etwas relativ Unwesentlichem herabgesetzt, während alles Gewicht auf das letzte beneficium gratiae, die Gabe der Beständigkeit, gelegt wird. Und diese Furcht ist eher als eine ängstliche und unstillbare Unruhe, ob der Besitz der Beständigkeit, der Gnade im eigentlichsten Sinne, wirklich zu gewinnen sei, denn als rege Sorge, des schon Erworbenen nicht verlustig zu gehen, zu bezeichnen. Unleugbar ist deshalb, daß, wenn die Prädestinationsidee wirklich in allen ihren Konsequenzen von Augustin geltend gemacht würde, die daher stammende Furcht nicht mit getroster und gewisser fiducia

zusammenstimmen könnte. Das ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil erhält nämlich diese Idee in der Praxis eine Anwendung, die fast allen für das Frömmigkeitsleben gefährlichen Konsequenzen den Stachel nimmt. Es scheint mir durchaus verfehlt zu sein, die Prädestinationslehre bei Augustin zu isolieren und dann seine Totalkonzeption nach diesem Schema zu zeichnen. Augustin ist gegen eine Anwendung dieses Gedankens, die zuletzt nicht nur auf die fiducia des Frommen destruktiv wirken, sondern auch Indifferentismus in sittlicher Hinsicht bewirken würde, selbst auf seiner Hut.

Die rechte Anschauung über die Rolle des Prädestinationsgedankens bei Augustin bekommt man erst, wenn man dessen Hauptaufgabe darin sieht, einem anderen Gedanken, in dem das persönliche Pathos Augustins vor allem liegt, stärkeres Relief zu geben. Und dieser Gedanke ist kein anderer als der, welcher, wie wir vorher gefunden haben, die augustinische Frömmigkeit durchzieht und den er in dem paulinischen Satze ausgedrückt hat: Quid habes quod non accepisti? Wenn Augustin die Besorgnisse schädlicher Konsequenzen für das sittliche Leben aus dem Wege räumen und die Einwendung, daß alle correptio bei der Predigt dadurch wirkungslos werden würde, widerlegen will, so ist es immer wieder dasselbe, was er als den Kernpunkt dieser Lehre betont, daß sie nämlich dem Menschen alles Verdienst raubt und das Vertrauen auf eigene Kraft unmöglich macht (De corr. et gr. 38; X 939). Die Prädestinationslehre ist für Augustin keineswegs eine apriorische Voraussetzung, aus welcher dann die Gnadenlehre im Übrigen hergeleitet wird. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die primäre Tatsache, die der dogmatischen Konstruktion Augustins zu Grunde liegt, eben das überwältigende Erlebnis der biblischen Bedeutung des Wortes quid habes quod non accepisti? ist[1]). Indem er jetzt während des Streites mit Pelagius an eine konsequente Durchführung dieses seines Grundgedankens geht, wird er zur Prädestinationsidee als der Formel der konsequenten dogmatischen Formulierung der Gnadenidee ge-

[1]) Vgl. De dono pers. § 19; X 1003, wo Augustin, die Prädestination und die reine Gnade besprechend, nachdem er 2. Cor. 3, 5 zitiert hat, hinzufügt: Quem secutus et beatus Ambrosius dicit: non enim in potestate nostra cor nostrum et cogitationes nostrae. Quod omnis qui humiliter et veraciter pius est, esse verissimum sentit. De corr. et gr. § 24: Discunt enim in ipsa via justa cum tremore se exsaltare debere, non sibi arrogando tamquam de virtute sua fiduciam permanendi, nec dicendo in abundantia sua: Non movebimur in aeternum.

führt. Denn konnte der Heilsprozeß in seinem ganzen Verlaufe nicht auf Gott zurückgeleitet werden, und mußte er an irgend einem Punkte, sei es hinsichtlich des Anfangs, der Fortsetzung oder der Vollendung, menschlicher Kraft und menschlichem Verdienste zugeschrieben werden, so würde er nicht mehr rein aus Gnade hervorgehen. Und dies würde mit der grundlegenden Erfahrung der ganzen katholischen Kirche in Streit geraten. Quoniam si a nobis esse dicimus initium fidei, ut eo caetera Dei dona mereamur accipere, concludunt Pelagiani, gratiam Dei secundum merita nostra dari. Quod ita exhorruit catholica fides, ut damnari timens, hoc Pelagius ipse damnaverit. Itemque si dicimus a nobis esse perseverantiam nostram, non a Domino, respondent illi, ita nos a nobis habere initium fidei, sicut finem, sic argumentantes, multo magis nos habere a nobis illud initium, si a nobis habeamus permanere usque in finem, cum perficere quam inchoare est maius: ac sic identidem concludunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari. Si autem utrumque donum Dei est, et haec Deus dona sua (quod negare quis potest?) daturum se esse praescivit, praedestinatio praedicanda est, ut possit vera Dei gratia, hoc est quae non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi (vgl. dazu z. B. de dono pers. 36, 42, 44, 46). Was Augustin will, ist die Gnade so zu predigen, daß alle menschliche superbia und elatio aus dem Wege geräumt werde und eine wirkliche humilitas im Herzen hervorwachse. Die Predigt der Prädestination, weit entfernt, die Menschen am Tun des Guten zu hindern, hilft ihnen eher dazu, indem sie eine rechte gloriatio in Gott ermöglicht (ib. § 41). Ita praedestinatio praedicanda est, ut qui obedienter haec audit, non in homine ac per hoc nec in seipso, sed in Domino glorietur (ib. § 66). Augustin läßt sich also angelegen sein, daß die Prädestination mit der Betonung gepredigt wird, die sie haben soll. Und die Betonung ist für ihn ausschließlich die gesagte. Ego nolo exaggerare meis verbis, sed illis cogitandum potius relinquo, ut videant quale sit quod sibi persuaserunt „praedicatione praedestinationis audientibus plus desperationis quam exhortationis afferri.“ Hoc est enim dicere, tunc de sua salute hominem desperare, quando spem suam non in seipso, sed in Deo didicerit ponere (ib. § 46).

Weil Augustin bei der Ausbildung seiner Prädestinationslehre

vor allem von dem Interesse, alle menschliche gloriatio über die eigene Kraft auszuschließen, beherrscht wird und in der Praxis alle dem Frömmigkeitsleben schädlichen Konsequenzen ablehnt, kommt es auch zu keinerlei Spannung zwischen diesem Gedanken und der auf positive Offenbarungstatsachen begründeten religiösen Stimmung. Der Gedanke der prädestinierenden Gnade, der in seine äußersten Konsequenzen verfolgt alles Positive in Heilsgeschichte, Institution, Schrift und Verkündigung entwertet, fügt sich für Augustin als ein natürlicher Abschluß zu diesem allem hinzu, der Vorstellung von der Priorität der Gnade bei der Vollendung des Heilswerkes nur kräftigeres Relief gebend. Anstatt die fiducia, die die Hoffnung besitzen muß, zu untergraben, trägt daher der Gedanke an Gott als die äußerste Garantie ihrer Erfüllung kraft der praedestinatio dazu bei, die Gewißheit und das Vertrauen zu stärken[1]). Novit

[1]) Vgl. auch De dono pers. § 62; X 1030: Die vollstümliche Verkündigung darf sich nicht, sagt Augustin hier, mit einer nackten Darlegung der Wahrheit der Prädestination begnügen; dann können leicht Mißverständnisse entstehen; sondern der Prediger muß „Folgendes oder Ähnliches" hinzufügen: Vos autem ipsam audiendi perseverantiam a Patre luminum, a quo descendit omne datum optimum et omne datum perfectum, sperare debetis et quotidianis orationibus poscere, atque hoc faciendo confidere, non vos esse a praedestinatione populi eius alienos; quia etiam hoc ut faciatis, ipse largitur. Absit autem a vobis, ideo desperare de vobis, quoniam spem vestram in ipso habere iubemini, non in vobis. . . . Hanc spem tenentes, servite Domino in timore et exsultate ei cum tremore: quoniam de vita aeterna, quam filiis promissionis promisit non mendax Deus, nemo potest esse securus, nisi consummata fuerit ista vita, quae tentatio est super terram: sed faciet non perseverare in se usque in eius vitae finem, cui quotidie dicimus: Ne nos inferas in tentationem? Reuter hat sich in seinen „Augustinstudien" (S. 81, A. 4) einer schwer zu erklärenden Mißdeutung dieser Stelle schuldig gemacht. Nachdem er sie zitiert (atque hoc faciendo etc. . . . quoniam spem vestram in ipso [Deo!] ponere iubemini, non in vobis) schreibt er: „Beide (praedestinati und non praedestinati) werden ermahnt, ihrer Selbstbeurteilung nicht zu vertrauen, sondern der correptio der Kirche . . . über die Frage nach der Zugehörigkeit zu dem numerus electorum nicht zu grübeln" (§ 40, 46, 47, De corr. et gratia). Wie schon aus dem Zusammenhange selbst und in der Beleuchtung des oben Gesagten klar ist, bezieht sich der Ausdruck spem ponere in se auf die Unzulänglichkeit der eigenen Kraft. Das Ausrufungszeichen nach in ipso (Deo!) entbehrt daher aller Berechtigung. Auch der letzte Teil des Reuterschen Zitates (über die Frage usw.) geht in die Irre, insofern an den angegebenen Stellen in De corr. et gr. nicht von der Zugehörigkeit des Fragenden selbst zu den Auserwählten die Rede ist. Die Frage, die hier angeschlagen ist, ist die Kraft und Wärme der Überzeugung, die ein Prediger hinsichtlich der Prädestination in seine correptiones hineinlegen kann.

Dominus qui sunt eius. Securus enim promisit, qui nos antequam essemus praedestinavit. ... Peccant quantum volent desperati, respondeant membra Christi: „Si Deus pro nobis, quis contra nos.“ Non enim nocebit Deus in veritate sua, nec profanabit testamentum suum. Manet immobile testamentum eius, quia ipse sibi praesciens praedestinavit haeredes (In Ps. 88, 4 f.; IV 1133). Der Praedeſtinationsgedanke löſt hier keinerlei Ungewißheit aus, ſondern ſteht mit dem Gedanken friedlich zuſammen, dem Auguſtin in der Fortſetzung Ausdruck gibt, nämlich der intuitiven Gewißheit, dem Leibe Chriſti anzugehören, alſo prädeſtiniert zu ſein. Audi ad confirmationem tuam, audi ad securitatem tuam, si te in membris Christi esse cognoscis. Nach Auguſtin iſt nämlich Chriſtus der primäre Gegenſtand der prädeſtinierenden Liebe Gottes, und nur inſofern wir in ſeinen Leib eingegliedert werden, werden wir der Gnade der Prädeſtination teilhaftig. Durch dieſe Kombination mit der poſitiven Offenbarungsgeſchichte gewinnt jetzt die Prädeſtinationsidee die poſitive Ausfüllung. Dadurch wird auch die Gefährdung der Heilsgewißheit beſeitigt. Der Prädeſtinationsgedanke verſtärkt nur die Glaubwürdigkeit der promissa Gottes und gibt der Vorſtellung von der unbeſtechlichen veracitas Gottes vermehrtes Gewicht.

Für die praktiſche Frömmigkeit wird alſo das abſtrakte Schema mit einem konkreten, poſitiven Inhalt, der Motive der Gewißheit abgibt, erfüllt[1]). An mannigfaltigen Stellen begegnen daher bei Auguſtin — augenſcheinlich gerade im Streit mit den Spekulationen über die Unmöglichkeit für den Gläubigen, über ſeine Auserwählung etwas zu wiſſen — Ausdrücke des Gedankens als eines Selbſtverſtändlichen, daß der Chriſt von ſich wiſſen kann, daß er dem Leibe Chriſti angehört (vgl. oben). „Wenn du die Schriften wie einen Spiegel betrachteſt, ſo wird dein Antlitz erleuchtet, indem du dich hinſichtlich der Zuverſicht der Hoffnung vielen Gliedern Chriſti, die ſolche Freudenlieder geſungen haben, ähnlich findeſt; auch du wirſt einmal unter dieſen Gliedern ſein und dieſe Geſänge ſingen. ...

Hier fordert Auguſtin dazu auf, dem Unerforſchlichen nicht nachzuſtreben und keinen Unterſchied zu machen, ſondern um die Erlöſung Aller zu eifern (velle, omnes salvos fieri).

[1]) Vgl. Tixeront, Histoire des Dogmes II 504 f.: La volonté absolue et conséquente est ainsi mise en relief, la volonté antecédente plutôt rejetée dans l'ombre.

Während wir noch hier unten sind und als Fremdlinge wandern, sind wir noch nicht hindurch gekommen. Indessen sind schon einige der Glieder seines Leibes vorausgegangen, und zu diesen gehören auch wir ... (In Ps. 123, 3; IV 1641; vgl. In Ps. 26, 2; IV 200; In Ps. 127, 7. Omnes haerentes corpori Christi et effecti membra Christi, ambulemus vias Domini; et timeamus Dominum timore casto ...). Augustin kann seine Zuhörer anreden wie z. B. in der Auslegung von Ps. 123, 4: fratres mei, corpus Christi, vel membra Christi, gementia inter tales malos. Und die Voraussetzung dafür, daß wir aus dem Leiden Christi sollen Trost schöpfen können, ist ja die Gewißheit, daß wir in seinen Leib eingegliedert sind. Seine Liebe nimmt niemanden aus; wenn wir ihn reden hören und ihn leiden sehen, so ist dies Ausdruck des Heilswillens Gottes. Und Augustin hat niemals irgendwelche Vorbehalte, wenn es der Vergewisserung gilt, daß Christus als der Auferstandene seine Glieder auf Erden zu der wahrhaftigen Freude erlösen wird. Ja, er kann sogar davor warnen, hieraus zu wenig Trost zu schöpfen: Non ergo sic audiatis aliquid ex persona Christi, quasi ad vos non pertineat, qui estis membra Christi (In Ps. 148, 1; IV 1856).

Die gefährlichen Konsequenzen des Prädestinationsgedankens prallen bei Augustin an seinem konkreten Gnadenbegriff ab. Darin liegt die Möglichkeit einer wirklichen fiducia. Die Gnade ist nicht in dem Sinne konkret, daß sie sich in kirchlichen Sakramenten erschöpft, so daß die Teilnahme an denselben mit der äußeren Angehörigkeit zur Kirche gleichbedeutend sein soll. Augustin kann zwar bisweilen die sichtbare Kirche das corpus Christi nennen, aber bei der Bestimmung von dessen eigentlichem Umfange ist immer nur von denen die Rede, die mit Christus in Glauben, Hoffnung und Liebe vereinigt sind. Cum enim Christus loquitur, aliquando ex persona solius capitis loquitur ..., aliquando ex persona corporis sui, quod est sancta Ecclesia, diffusa toto orbe terrarum. Et nos in corpore ipsius sumus, si tamen fides nostra sincera sit in illo, et spes certa, et caritas accensa: sumus in corpore ipsius et membra ipsius et invenimus nos ibi loqui (In Ps. 37, 6; IV 399).

Dies ist die Hauptlinie bei Augustin. Die Gewißheit ist für ihn nicht mit Einblick in eine mechanisch aufgefaßte Gnadenkausalität identisch, sondern bedeutet das persönliche Vertrauensverhältnis zu Gott, das durch stets neue humiliatio vor ihm intuitiv erlebt wird.

Wir haben gesehen, daß der Prädestinationsgedanke bei Augustin nicht eine solche Stimmung der Ungewißheit schaffen durfte, die ein persönliches Vertrauensverhältnis unmöglich machte, seine Aufgabe war statt dessen, von seiten des Menschen die rechte Voraussetzung für ein solches Verhältnis zu bewirken. Die Ungewißheit muß aufgehoben werden und in Gewißheit oder Vertrauen übergehen können. Es ist bei Augustin äußerst selten, daß der Gewißheitsbegriff von der Persönlichkeitssphäre zur mechanischen entwertet wird, in der Gewißheit dasselbe wird wie intellektuelle, objektive Sicherheit hinsichtlich der Zukunft. Ich habe nur eine Stelle, de civ. Dei 11, 12 gefunden, die an die Tonart anklingt, die in der scholastischen Diskussion stets wiederkehrt. Augustin bespricht hier verschiedene Grade der beatitudo, deren Wert in Hinsicht auf die Gewißheit subjektiver oder objektiver Art, die dazu gehört, abgewogen wird. Quis enim primos illos homines in paradiso negare audeat beatos fuisse aute peccatum, quamvis de sua beatitudine quam diuturna vel utrum aeterna esset incertos . . ., cum hodie non impudenter beatos vocemus, quos videmus iuste ac pie cum spe futurae immortalitatis hanc vitam ducere sine sine crimine vastante conscientiam, facile impetrantes peccatis huius infirmitatis divinam misericordiam. Qui licet de suae perseverantiae praemio certi sint, de ipsa tamen perseverantia sua reperiuntur incerti. Quis enim hominum se in actione profectuque justitiae perseveraturum usque in finem sciat, nisi aliqua revelatione ab illo fiat certus, qui de hac re justo latentique iudicio non omnes instruit, sed neminem fallit? Quantum itaque pertinet ad delectationem praesentis boni, beatior erat primus homo in paradiso, quam quilibet justus in hac infirmitate mortali: quantum autem ad spem futuri, beatior quilibet in quibuslibet cruciatibus corporis, cui non opinione, sed certa veritate manifestum est, sine fine se habiturum omni molestia carentem societatem Angelorum in participatione summi Dei, quam erat ille homo sui casus incertus in magna illa felicitate paradisi. Wir sehen hier die dem intellektualistischen Gewißheitsbegriffe typischen Distinktionen, die dann in der mittelalterlichen Diskussion wiederkehren: zwischen objektiver und subjektiver Gewißheit, zwischen einer oft illusorischen, temporären Gewißheit und derjenigen, die mit der Bedingung der perseverantia rechnet, zwischen einer absoluten, von spezieller Offenbarung bewirkten Gewißheit über die

Zukunft und einer Gewißheit, die sich durch Reflexion über die Belohnung, die einem steten Fortgang in der Heiligung winkt, über die reine Ungewißheit tastend erhebt. Hier ist Augustin in einem objektiven Spekulieren über die Konsequenzen der Prädestination für das Frömmigkeitsleben begriffen, praktisch gesehen aber erscheint die Sache, wie wir erwiesen haben, anders. Was wir hier gesehen haben, ist ebenso wie seine Lehre von der Fortdauer des timor servilis auch nach der Neugeburt zwar als Symptom einer teilweisen Abhängigkeit Augustins von nicht-evangelischen Gedankenkreisen anzumerken, erschüttert aber den überwältigenden Eindruck des persönlichen Charakters der Religion Augustins nicht, die eine zuversichtliche Gewißheit zu dem in der Geschichte handelnden Gott in sich schließt.

II. Von Augustin zur Hochscholastik.

An der Grenze zwischen Augustin und dem Mittelalter steht der in vieler Hinsicht so bedeutsame Papst und Kirchenlehrer **Gregor der Große**. Als Theologe erhält er in erster Linie dadurch seine Bedeutung, daß hauptsächlich in seiner Interpretation der Augustinismus der aufkommenden Scholastik übermittelt worden ist. Bei Gregor ist beinahe alles augustinisch den Ausdrücken nach, aber inhaltlich hat er verstanden, den ganzen Vulgärkatholizismus fast unbeschnitten im Augustinismus unterzubringen[1]). Er hat an die unterevangelischen Elemente, die sich bei Augustin finden, angeknüpft und so den genuinen Augustinismus in semipelagianische Bahnen umgebogen. Die Aufgabe Gregors, in einer Zeit von gewaltigen Umwälzungen die kirchliche Erziehung roher Barbarenvölker durchzuführen, hat seiner ganzen religiösen Gedankenwelt ihr eigentümliches Gepräge aufgedrückt[2]). Alles steht bei ihm im Zeichen der Gesetzesreligion. Es ist ihm in erster Linie um die Regelung des äußeren Lebens zu tun, um Befestigung der erzieherischen Autorität der Priesterschaft und unterwürfigen Gehorsam der Laien gegen die Kirche.

Daher spielt auch bei ihm das Furchtmotiv eine so hervorragende Rolle. Hunzinger (Lutherstudien II S. 43ff.) hat als die vor allem entscheidende Grenzlinie in der Entwicklung des Furchtbegriffes den Punkt hervorgehoben, wo der vorbereitende timor nicht nur wie bei Augustin als negativ-vorbereitend für den Bekehrungsprozeß gewürdigt wird, sondern einen positiven qualifikatorischen Wert bekommt. Das Letztere ist es, was jetzt bei Gregor eintritt. Dies bedeutet soviel, als daß die Aufgabe der Furcht nicht in erster Linie die ist, das Herz zu erweichen und für die Gnade empfänglich zu machen, sondern daß timor eine allmählich zu erreichende Gewöhnung an gute Werke hervorbringen soll, vermöge

[1]) Vgl. Seeberg Dg. III S. 43.

[2]) Vgl. Tixeront a. a. O. III 347.

deren die Liebe (also zunächst moralisch verstanden) im Herzen wohnen kann. Das, worauf hierbei der Ton liegt, ist also nicht zunächst, eine wirkliche Krisis im religiösen Verhältnis hervorzurufen. Es handelt sich weniger darum, eine humilitas in der Bedeutung von religiös-ethischer Sinnesänderung zustande zu bringen, sondern der äußere Vorgang mit Leistungen und äußeren Werken tritt in den Vordergrund. Das entschieden Wichtigste ist das agere bei der poenitentia (poenitentiam agere). Diese Betrachtung, nach der das Werden des Christenstandes als ein solcher Prozeß aufzufassen ist, „der in gerader Linie vom Schlechten zum Guten führt und in einer allmählichen Eingewöhnung und Einübung in das Bessere und Gute besteht", hatte ja schon Augustin einmal gestreift (Hunz. a. a. O. S. 33f.), aber sie wird jetzt von Gregor grundsätzlich durchgeführt (Hunz. a. a. O. S. 46). Hierdurch wird aber der Platz der Gnade aufs schwerste beeinträchtigt. Im ganzen Prozeß bekommt sie keinen psychologisch vorstellbaren Raum. Auch wenn anders gesprochen wird, kommt es am Ende und in der Praxis vor allem auf die menschliche Aktivität an. Der Gnadengedanke hat seinen positiven Charakter und seine Kraft verloren. Die Deutung der Versöhnung durch Christum zielt vor allem darauf, daß er als redemptor und mediator den Teufel bezahlt, ihm durch seinen Tod die Menschen abgekauft und den Zwiespalt zwischen Engeln und Menschen aufgehoben hat. Von der Sünde hat er uns dadurch gelöst, daß er uns ein Beispiel gelassen hat, durch welches wir von deren Last immer mehr abkommen können (Harnack Dg. III S. 260). Die Gnade durch Christum, soweit sie für den subjektiven Vorgang im Menschen in Betracht gezogen wird, kommt also den Menschen nur zu Hilfe bei ihren sittlichen Bestrebungen.

Es ist offenbar, daß es für wirkliche Heilsgewißheit, für getrostes und zuversichtliches Hoffen auf Gott in einem so aufgebauten Frömmigkeitstypus keinen Raum geben kann. Das christliche Leben soll nach Gregor beständig im Zeichen der Furcht stehen. Furcht muß die Bekehrung anfangen, Furcht muß sie begleiten, Furcht muß die Heiligung vollenden, also auch bei den perfecti et sancti da sein. Denn ob die Sünde wirklich vergeben ist, davon weiß der Mensch nichts. Er muß sich der occulta judicia Gottes stets erinnern (Moral. IX 35, 55). „Denn niemand kennt das geheime Maß, nach dem Gott Schuld und Verdienst gegeneinander abwägen wird (quia justus judex veniens, quid de perpetratis reputet,

quid relaxet, ignorat, Moral. IV 36, 71). Daß das zukünftige Gericht ein ſtreng gerechtes ſein wird, ſteht bei Gregor feſt. Aber niemand kennt eben die verborgenen Grundſätze dieſer Gerechtigkeit[1])." Gregor braucht ſogar mit Vorliebe die ſtärkeren Ausdrücke tremor und formido, um die Geiſtesverfaſſung des recht demütigen Chriſten zu charakteriſieren. Reg. past. liber (IV 100) heißt es z. B.: magna cura necesse est, ut timoris laceratione se mordeat (pastor). Niemand kann nach Gregor wiſſen, ob er erwählt iſt. Darum iſt Furcht überall notwendig. Sed electi quique, quamdiu in hac vita sunt, securitatis sibi confidentiam non promittunt (Moral. XX 3, 8). War die Hauptſtimmung deshalb bei Auguſtin die Ruhe und der Friede des Herzens, ſo iſt alles hier völlig verändert (Seeberg Dg. III 43).

Dieſe Ungewißheit iſt indeſſen nicht Selbſtzweck, ſondern iſt deshalb da, um die Gewißheit des Heils zu ermöglichen. Die Furcht ſoll Hoffnung und Zuverſicht gebären. Gregorius hebt den von Auguſtin übernommenen Unterſchied zwiſchen zwei Stufen im chriſtlichen Leben hervor, von denen die eine von timor, die andere von amor beherrſcht iſt. Admonendi sunt, ut si malis veraciter carere desiderant, aeterna supplicia perhorrescant neque in hoc suppliciorum timore remaneant, sed amoris gratiam nutrimento caritatis excrescant (Reg. past. 3, 13). Wie aber dieſe Veränderung der Stimmung ſtattfinden ſoll, das hat Gregor — wie Hunzinger hervorhebt — nicht in pſychologiſch verſtändlicher Weiſe zu zeigen vermocht. Dann greift er nur zu allgemeinen Redewendungen von der göttlichen Gnade, die den Heilsprozeß von Anfang bis zum Ende begleiten ſoll.

Zuguterletzt kommt es aber eben auf die menſchlichen Kräfte und Leiſtungen an, ſoweit überhaupt hier unten von Gewißheit die Rede ſein ſoll. Sic igitur irasci Dominus perhibetur, cum viam justitiae homines perdunt, recte arridere Dominus dicitur, cum bona nostra opera favor gratiae supernae comitatur (Moral. XX 3, 8). Aber auch dieſe moraliſtiſch begründete ſubjektive Gewißheit hat bei Gregor einen ſehr beſchränkten Spielraum und wird immer wieder von dem unſicheren Begriff der göttlichen Gnade gefährdet. Der Menſch muß nämlich alles, was er leiſtet, mit einer geheimen Furcht anſehen, weil er nicht weiß, ob es gut

[1]) Hunz. S. 53. Zu der ganzen Lage der Heilsgewißheit bei Gregor vgl. deſſen ausführliche Darſtellung von den Furchtmotiven bei G.

ist oder nicht. Omne enim quod agunt metuant (Moral. VIII 16, 32). Er darf nicht mit Sicherheit Lohn erwarten, denn vor dem subtile atque incomprehensibile examen terribilis judicis wird gut böse und Lohn Strafe (Hunz. a. a. O. S. 54). So schlägt immer wieder die beginnende Zuversicht und Gewißheit in Furcht und Beben um. Das ist auch nach Gregor die normale Lebensstimmung des Christen: inter spem ac formidinem sollicita (anima) trepidat (Moral. IV 36, 71). Gregor ist in der Geschichte der Heilsgewißheit vor allem der Apostel der Furcht und der Ungewißheit, eben weil das Äußerlich-Gesetzliche auf Kosten des evangelischen Gnadenverständnisses das Hauptinteresse in Anspruch nimmt.

Kommen wir von Gregor zu den älteren Scholastikern, wie sie durch einen **Anselm**, durch **Hugo** und **Petrus Lombardus** repräsentiert werden, so vermerken wir zwar eine gemäßigtere Stimmung, die nicht so gewaltsam mit den Furchtmotiven umgeht wie Gregor, die aber von der augustinischen Frömmigkeit weit entfernt ist. Als das für diesen Abschnitt der Entwicklung Entscheidende kann Folgendes angegeben werden. Die äußerlich moralistische Auffassung der Heilsaneignung wird durch das im beginnenden Mittelalter emporwachsende Bußinstitut in außerordentlicher Weise begünstigt. Loofs (Dg. S. 475ff.) bezeichnet mit Recht diese Tatsache als eines der wichtigsten Momente in der ganzen Geschichte der abendländischen Frömmigkeit. Das hat zuerst dem Institutionalismus in der Auffassung der Kirche einen mächtigen Vorschub geleistet. Der Priester ist an Gottes Stelle Verwalter und Spender der himmlischen Gnade, die durch die Sakramente der Kirche den Menschen zu teil wird. Dadurch hat auch die sakramental-naturhafte Auffassung der gratia einen viel breiteren Raum bekommen als vorher. Die Mitteilung der Gnade wird jetzt an rein äußerliche Bedingungen, die die Kirche auferlegt, geknüpft. Es genügt nicht die bloße Gesinnungsreue, um die priesterliche Loslösung von den Sünden zu erreichen. Zu der im Herzen stattfindenden Reue müssen äußere Leistungen hinzukommen[1]). Das ist der bei der Auflösung der persönlichen Frömmigkeit als dritter Faktor in Betracht kommende Moralismus.

---

[1]) Poenitentia alia est interior, alia exterior. Poen. exterior est in afflictione carnis. Poen. interior est in contritione cordis. Per poen. exteriorem castigatur culpa parvi operis. Per poenit. int. emendatur culpa

Die Auffassung des Heilsprozesses als einer geradlinigen Entwicklung, religiös betrachtet von Furcht und Gewissensangst zu Hoffnung und Zuversicht, ethisch von timor- zu amor-Motiven, ist bei diesen Theologen zum klaren Ausdruck gekommen. Damit ist gegeben, daß dem timor servilis eine direkt positive Schätzung zukommt, die Augustin ganz fremd war. Die poenitentia steht im Zeichen der Furcht vor den Höllenstrafen. Deshalb ist es nur als ein Symptom der zugrundeliegenden Entwicklung zu betrachten, wenn der Lombarde resolut das alte augustinische Schema mit zwei bösen Furchtarten (timor humanus und timor servilis) dahin verändert, daß timor servilis als ein timor bonus bezeichnet wird (vgl. Hunz. a. a. O. S. 79)[1]).

Die semipelagianische Umdeutung der augustinischen Konzeption kommt noch deutlicher zum Ausdruck durch die neue Furchtart, deren begriffliche Formulierung zunächst auf Anselm zurückgeht: timor initialis. Diese Furcht bezeichnet ein Zwischending zwischen der servilen und der heiligen Furcht, da der Mensch Gott zu lieben angefangen hat, aber doch noch in den alten Motiven der höllischen Furcht steckt. Sie wird ein timor imperfectorum et tamen salvandorum genannt (Anselm, En. in Matth. 5). Durch dieses Mischgebilde, in dem zwei hetegorene Stimmungen künstlich zusammengebogen sind, hat die vulgärkatholische Auffassung der Gnadenaneignung ihren prägnanten Ausdruck gefunden. Die allmähliche Entwicklung, in der nur graduelle Unterschiede zu konstatieren sind, bedeutet ein Zurückschieben des Gnadengedankens und ein verstärktes Schätzen der menschlichen Aktivität, die eben für das Ganze ausschlaggebend wird. Denn nur die ethische Betrachtung kennt dieses „paulatim" der Scholastiker, die religiöse Betrachtung sieht abgegrenzte Gegensätze und einen entscheidenden Stimmungswechsel. Wo die ethische Betrachtung, moralistisch durchsetzt wie hier, die erste Rolle spielt und das religiöse Verhältnis vom ethischen abhängig gemacht wird, da kann von Heilsgewißheit im eigentlichen Sinn keine Rede sein.

Zwar ist bei unseren Theologen der Furchtgedanke bei weitem

---

pravae voluntatis. Secundum quantitatem delicti mensura correptionis pensanda est. Aliud est enim fructus poenitentiae, aliud ipsa poenitentia (Hugo, de sacr. II P. 14, 2).

[1]) Hat doch der Lombarde auch den für die Zukunft bedeutungsvollen Satz: Poenitentia virtus timore concipitur, ausgesprochen (Sent. IV d 14, 1).

nicht so in den Vordergrund gerückt, wie bei Gregor. Dazu hat vor allem ein Zug von sanfter Mystik, die das Erbe des mittelalterlichen Augustinismus ist, mitgewirkt. Aber in verschiedenem Maße haben sie alle die evangelische Frömmigkeitsstimmung Augustins ins Vulgärkatholische umgebogen. So spricht z. B. Anselm von der Unmöglichkeit, bei der Buße zu wissen, ob die Sünden vergeben sind oder nicht. Sed quoniam ferme semper occultum est, quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata, quorum vero minime, tutius est semper conscium sibi criminis ab iis quae placitam Deo personam exposcunt . . . abstinere quam per culpabilem securitatem praesumere (Ep. I 57). Es ist auch kein bloßer Zufall, wenn er in der Fortsetzung zur Begründung dieses Satzes außer Papst Calixt den Gregor als Zeugen anführt. Es ist in tali re tutius coram Deo tibi plus timere quam confidere (ib.). Obgleich Anselm in evangelischer Tonart von der Gnade Gottes und von seinen uns aufrichtenden Taten durch Jesus sprechen kann, so spürt man doch immer wieder den vulgärkatholischen Sauerteig. Habentes ergo ante oculos nostros pretium nostrae redemptionis, mortem videlicet et sanguinem Redemptoris nostri, qui in remissionem effusus est pro peccatis nostris, . . . non desperemus, sed curramus securi de remissione peccatorum ad ipsum fontem pietatis, in quo jam tot et tam magnos peccatores et videmus et agnoscimus, et certi simus nos similiter abluendos ab eodem fonte misericordiae, si abstineamus a peccatis nostris et, inquantum possumus, curemus deinceps bona operari (Med. 6). Wenn es auch gleich darauf heißt: ut nobis sic concedat (Deus) in hac vita, antequam hinc exeamus, nostra peccata emendare atque sic assiduis compunctionibus mundare, verstehen wir, daß es immer wieder die an die moralistische Bußauffassung sich knüpfenden Vorstellungen sind, die den Gnadengedanken kreuzen und gewissermaßen entkräften.

Auch bei einem so ausgeprägten Mystiker wie Hugo kehren diese Gedanken von heimlicher Unsicherheit hinsichtlich der Bußleistungen und von dem Weg zur relativen Gewißheit wieder, und zwar in noch schlimmerer Form. Satisfacere potes, nimis facere non potes. Melius est ut plus facias quam minus. Idcirco sollicitus esto, satage, da operam, studium impende, ut culpa sit cum fine (De sacr. II 14, 2). Gleichzeitig mit diesen von der

Kirche auferlegten Leistungen soll die Gnade in anschaulicher Weise ins Spiel gebracht werden. Das kann nur so geschehen, daß die Kirche durch ihre amtlichen Vertreter als Repräsentantin Gottes und Spenderin der sakramentalen Gnade eintritt. Tamen — fährt Hugo fort — ut aliquando peccatrix conscientia consoletur, positus est modus et mensura poenitentiae exterioris, ut, illa expleta vel perfecta, fiduciam habere incipias, et sancta quadam praesumptione in spe misericordiae divinae de indulgentia et remissione peccatorum confidere, et tanto verius quanto utique sincerius injunctam poenitentiam expleveris. Wir sehen schon hier, wie schwer es dem Gewissen hierdurch gemacht war: es konnte nie mit Sicherheit selbst beurteilen, wie viel der göttlichen Gerechtigkeit geleistet werden müßte; es wurde ihm statt dessen empfohlen, sich dem Urteil des Priesters bei der Beichte zu überlassen. Sed fortassis tacita tibi cogitatione respondeas: Quomodo, inquis; certus esse possum de venia propter poenitentiam et satisfactionem ab homine injunctam, etiamsi illam studiose complevero, cum ipse homo, cui peccata mea confiteor, saepe aut ignorantia nescit aut negligentia non considerat, qualem mihi secundum modum et mensuram delicti habeat satisfactionem injungere? Auf diese das Gewissen beängstigenden Fragen hat Hugo nur Folgendes zu antworten, das eben die Konsequenz des unpersönlich gewordenen Gnadengedankens darstellt. Ad hoc tibi breviter respondeo: quia si homo nescit, Deus scit. Tu tamen fac quod tibi praecipitur. Oboediens esto in eo quod tibi jubetur. Videat Deus devotionem tuam, etiam si homo non condigne moderetur afflictionem tuam. Perire non poteris, si devotus inventus fueris. Es ist eben derselbe Gegensatz zwischen dem menschlichen Forum und dem Göttlichen, der später so oft bei der Besprechung der Gewißheit wiederkehrt, dem wir hier schon begegnen. Wie kann man denn wissen, daß das Urteil Gottes und des Priesters zusammenfallen? Ille mihi injunxit, ut tantum facerem, et non amplius mihi praecepit. Ecce totum feci et non satisfeci. Vado quasi securus ad Deum, putans me satisfecisse illi, cum adhuc teneor obligatus, quia satis non fecerim. Es heißt dann nicht verzweifeln, sondern an eine wirkliche satisfactio auch vor Gott glauben. Hugo führt als rationalen Grund für die so zu hegende Überzeugung Folgendes an: Saepe quod minus foris agitur, efficacius intus operatur. In parvo opere magna devotio potest esse.

Es zeigt sich hier wie in Blitzbeleuchtung, wie völlig die Bußgedanken der Veräußerlichung anheimgefallen sind. Nur in zweiter Linie als mit etwas völlig Unkontrollierbarem rechnet man mit der inneren Gesinnung. Tamen — fährt Hugo fort — tutius omnino est, ut hic et incipere et perficere contendas, ut illic tibi nihil patiendum vel faciendum supersit . . . si perficere hic non poteris, si tamen inchoaveris, noli desperare, salvus eris, sic tamen quasi per ignem.

Das ist in der Hauptsache, was von unseren Theologen über die Möglichkeit einer Gewißheit der Gnade gelehrt wird. Damit stimmt auch die mehr systematische Ausführung des Begriffes spes, die sich zum ersten Mal bei Hugo und dem Lombarden findet, und die für die spätere Scholastik der Ausgangspunkt für eingehendere Darlegungen werden sollte. In Dist. 26 des dritten Buches seiner Sentenzen — der Stelle, die bei allen kommenden Sentenzkommentatoren der locus spei werden sollte — kommt der Lombarde auf die spes, die hier folgendermaßen definiert wird: Est autem spes virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia exspectantur. Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et meritis praecedentibus vel ipsam spem, quam natura praeit caritas, vel rem speratam, id est beatitudinem aeternam. Sine meritis enim sperare non est spes, sed praesumptio dici potest. Hier hat sich also in lehrhafter Formulierung der Ertrag der religiösen Entwicklung niedergeschlagen. Merita werden Probierstein und Ausgangspunkt jedes stichhaltigen Vertrauens. Bei Hugo heißt es in ähnlicher Weise: Spes est fiducia futurorum bonorum, ex Dei gratia et ex bona conscientia veniens (Summa sent. I 2). Wie das Gewissenszeugnis hier zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Vorhergehenden und wird im folgenden Abschnitt näher beleuchtet werden.

In diesem Zusammenhange bespricht man auch das innere Verhältnis zwischen fides, spes und caritas, wobei vor allem die Ausführungen Augustins in Enchiridion c. 8 (vgl. oben S. 32f.) zu Grunde gelegt werden. Fides ist das Fundament, auf dem sich spes und caritas erheben. Fides umfaßt Gutes und Böses, Vergangenes, Jetziges und Zukünftiges usw. Spes richtet sich nur auf gute Dinge, und zwar zukünftige, die die eigene Seligkeit angehen (ib. c. 2; vgl. Hugo l. c. und In ep. ad Rom. q 126). Als eine

Zwischenstufe zwischen dem nur intellektuellen Glauben und dem entscheidenden Punkt im Prozesse der Heilsaneignung kommt spes als spes veniae (alia est spes veniae, alia spes est gloriae, Hugo) in Betracht. Diese Hoffnung kann auch von mali homines gehegt werden und hört erst dann auf, praesumptio zu sein, wenn die Bußwerke hinzukommen und dem Menschen ein Anrecht auf die gratia geben (Hugo: In ep. ad Rom. q 126). Hiermit sind eigentlich fast alle die Elemente, die für die Frage nach der Heilsgewißheit bei den großen Theologen der Hochscholastik eine Rolle spielen, in Betracht gezogen[1]).

Wenn wir von dem besprochenen Theologen zu dem hl. **Bernhard** kommen, so tritt uns eine entschieden andere Grundstimmung entgegen. Empfinden wir fast überall sonst eine Abschwächung der augustinischen Frömmigkeit, so stehen wir hier vor einer Persönlichkeit, die in vieler Hinsicht religiös an Augustin heranreicht. Bernhards Frömmigkeit ist durchaus von seinem intensiven Christus-Erlebnisse bestimmt, dadurch ist er der führende religiöse Geist seiner Zeit geworden. Denn es ist eben die neue streng christozentrisch orientierte Mystik, die Bernhards Frömmigkeit ihr Sondergepräge verleiht. Hierbei knüpft er eng an Augustin an, ja, kann sogar als über ihn hinausschreitend betrachtet werden[2]). Für Bernhard ist wohl wie für Augustin und für alle mittelalterlichen Theologen caritas die größte der „theologischen Tugenden" und die mystische Versenkung die höchste Form der Gottesgemeinschaft. Und für Bernhard wie für Augustin ist die ekstatische Stufe, die erstrebt werden soll, eine Erhebung über den Glauben an den geschichtlichen Christus und ein Verkehr nur mit dem überzeitlichen Verbum. Aber noch inniger als bei Augustin verweben sich hier Mystik und Heilsgeschichte. Es sind besonders Augustins Gedanken an die zugleich

---

[1]) Was bei **Abälard** über die Heilsgewißheit gelehrt und empfunden werde, ist angesichts des knappen Materials schwer zu sagen. Er scheint jedoch in dieser Hinsicht ungefähr ebenso zu stehen wie die oben behandelten Theologen. Vgl. In ep. Pauli ad Rom. III 8: „Certus sum": Ideo tam fiducialiter loquor de divina gratia fideles adjuvante, ut nullis, videlicet de causis a Deo possint separari, quia jam de his non solum fidem, verum etiam certitudinem imaginis assecutus sum experimentis. Wahrscheinlich bedeutet dieser Satz bei ihm nicht mehr als ähnliche bei den großen Theologen der Hochscholastik.

[2]) Seeberg Dg. III 134: Stärker und einheitlicher hat er diese (die Heilsordnung) um Christus zu konzentrieren verstanden. Vgl. Loofs Dg. 522ff.

Demut und Liebe erweckende Erniedrigung Christi, die in Bernhards Frömmigkeit mit intensiver Kraft wieder auferleben. Es ist die geschichtliche Tat Jesu, sein Leiden, sein Kreuz, seine opfernde Hingabe, die hier im Vordergrunde stehen. In der Niedrigkeit des Seelenbräutigams erkennt er eben die Hoheit, „er hat Gott in dem geschichtlichen (nun erhöhten) Christus" (Loofs Dg. S. 523). Den Menschen Jesus vergißt er auch nicht auf der Höhe des ekstatischen Erlebnisses.

Die zentrale Stellung Christi in seiner Frömmigkeit kommt auch darin zum Ausdruck, daß er noch folgerichtiger, als es bei der lehrhaften Darstellung Augustins der Fall war, die Sündenvergebung bei der Buße in Beziehung zu der Tat Christi zu setzen verstanden hat. Deshalb wundert es uns auch nicht, daß er sich bisweilen über den vulgären Glaubensbegriff erhebt und der fides einen Inhalt gibt, der zumal das paulinische Verständnis der justificatio sola fide ermöglicht (vgl. hierzu näher Loofs Dg. 523f.).

Betrachten wir dies, so ist es uns klar, daß Bernhard einen der Punkte bezeichnet, wo die evangelische Quellader, die doch trotz aller Vermengung mit fremden Einflüssen die ganze katholische Kirchengeschichte durchzieht[1]), mit neuer Kraft an den Tag bricht. Obgleich sich bei ihm die vulgären Anschauungen von der Buße, von der Bedeutung des timor servilis usw. finden, so wird dies doch durch die evangelischen Momente seiner Konzeption niedergehalten. Und aus der Stärke, womit die Letzteren sich geltend machen, kommt eine Stimmung von Freude, Gewißheit und Ruhe, die wir früher nur bei Augustin gefunden haben[2]).

Zwar soll es nach Bernhard im Christenleben Furcht geben, aber eine Furcht, die weit entfernt ist von der quälenden Ungewißheit darüber, wie unsere Sache vor Gott steht. Furcht muß es sein, damit nicht die Frömmigkeit zu praesumptio im schlechten Sinn entartet. Minime ergo decet esse securum hominem, qui secum portat laqueum suum (In Ps. serm. 3, 5). Aber Furcht darf gar nicht die vorwiegende Stimmung sein. Weil sie nur eine Furcht

---

[1]) Vgl. Heiler: Wesen des Katholizismus, S. 58ff.

[2]) Die Darstellung, die Hunzinger (a. a. O. S. 69ff.) von der Furchtlehre bei Bernhard gibt, zeigt deutlich, daß man dem Problem der Heilsgewißheit nicht gerecht wird durch eine bloß formale Untersuchung des timor-Begriffes. Bei H. steht Bernhard auf genau derselben Linie wie die übrigen mittelalterlichen Kirchenlehrer.

ist, der persönlichen Gemeinschaft Gottes verlustig zu gehen, ist sie nur die andere Seite der vertrauensvollen Hoffnung. Deshalb fügt Bernhard gleich nach dem Obigen hinzu: imo vero bonum est magis habitare in adjutorio Altissimi, ut per eum possit laqueus evitari. Die Furcht, die wir hegen, darf die Freude und den Mut nicht verschlingen. Sie sollen Hand in Hand gehen. Exsultare inquam, sed adhuc interim cum timore. Laetos vos esse volo, sed nondum securos; gaudentes in Spiritu sancto, sed tamen paventes et caventes a recidivio (l. c.)[1]). Bernhard hebt oft hervor, daß wir die Freude, die wir von Gott haben, nicht von uns nehmen lassen sollen. Denn gaudium Domini (est) fortitudo nostra (Serm. in cant. 71, 4). Nolo enim oleo peccatoris impinguari caput tuum, quia peccator sum, sed potius oleo laetitiae, quae procedit de corde puro, de conscientia bona et fide non ficta.

Die Selbstbeurteilung, die die Christen üben sollen, muß zweifacher Art sein (gemina): teils die eigene Sünde und Schwäche, teils das Werk Gottes in der Seele berücksichtigen. Es heißt beides im Auge behalten. Aber die eigentliche Lebenssphäre des Frommen ist das frohe und zuversichtliche Schmecken der göttlichen Gnade. Bernhard hat bisweilen dem Glauben einen durchaus evangelischen Inhalt als einem persönlichen Vertrauen auf Gottes Güte zu geben gewußt. So z. B. wenn er In dedic. Eccl., serm. 5 (de gemina consideratione sui) Folgendes schreibt: Respiremus, fratres, et si forte nihil sumus in cordibus nostris, forte in corde Dei potest aliud latere de nobis . . . Quomodo autem nihil sumus, si thesaurus tuus sumus? Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt ante te, et tanquam nihilum et inane reputabuntur . . . Nimirum vocas ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt. Et non sunt ergo, quia quae non sunt vocas; et sunt quia vocas. Licet enim non sint quantum ad se, apud te tamen sunt, utique juxta Apostolum non ex operibus justitiae, sed ex vocante (Rom.

[1]) Vgl. Epist. 87, 4ff. Vides certe, quem timorem tibi incutere nitor, non qui tibi sit laqueus desperationis, sed qui spem acquirat beatitudinis. Est siquidem timor inutilis, tristis, crudelis, qui veniam, quia non aquirat, non consequitur. Est et timor pius, humilis, fructuosus, qui cuilibet, quantumlibet peccatori, facile misericordiam promeretur. . . . Secundum ergo duos timores, qui supra distincti sunt, volo te timere et non timere, praesumere et non praesumere. Timere, ut poeniteas, non timere, ut praesumas: porro praesumere, ne diffidas, non praesumere, ne torpescas.

9, 12). Lege, homo, in corde tuo; lege intra teipsum de seipso testimonia veritatis, etiam hac communi luce judicabis te indignum. Lege in corde Dei testamentum, quod firmatum est in sanguine Mediatoris et invenies quam longe aliud spe possidere quam re tenere videris. Kaum iſt ſelbſt bei Luther die ganze Paradoxie der chriſtlichen Selbſtbeurteilung in mehr evangeliſcher Weiſe ausgeſprochen wie hier. Hier iſt alles auf das perſönliche Verhältnis eingeſtellt, und das Vertrauen kann in den göttlichen Heilstaten zu unſerem Wohle ausruhen.

Daher iſt das für Bernhard vor allem Wichtige die humilitas, die von der humiliatio genau zu unterſcheiden iſt. Vides quia humilitas justificat nos? Humilitas dixi, et non humiliatio. Quanti humiliantur, qui humiles non sunt! . . . Est autem humilis qui humiliationem convertit in humilitatem et ipse est qui dicit Deo: Bonum mihi quod humiliasti me (Serm. in cant. 34, 3). Wenn dieſe im Herzen wohnende Demut hervorzuwachſen anfängt, iſt das ein Zeichen, daß die Gnade nahe iſt. Tu ergo, cum te humiliari videris, habeto id signum in bonum omnino argumentum gratiae propinquantis (l. c. § 1). Es iſt derſelbe Maßſtab der Selbſtbeurteilung, den wir einſt bei Auguſtin fanden. Es kommt darauf an, ob humilitas wirklich in der Seele heimiſch iſt. Dann kann Bernhard auch von einer secura conscientia (l. c. § 3) ſprechen. Deshalb heißt es (In dedic. Eccl. serm. 5, 7): Jam si utraque consideratione diligenter inspexerimus nos quid sumus, imo in una quam nihil, in altera quam magnificati: quippe pro quibus etiam sollicitudinem gerat tanta majestas, et cor suum apposuit erga nos: puto temperata videtur gloriatio nostra, sed forsitan magis aucta est, solidata tamen, ut non in nobis, sed in Domino gloriemur. Es iſt eine ſcharfe Grenze zu ziehen zwiſchen der Stimmung der Chriſten vor der Gnade und derjenigen nach Empfang der Gnade. Es iſt nicht ein „paulatim“, ſondern ein klarer Bruch. Das kommt von der perſönlichen Faſſung der justificatio und deren naher Verknüpfung mit den geſchichtlichen Heilstaten Gottes (vgl. A. Ritſchl a. a. O. I 111f.).

Deshalb tritt auch Bernhard beſtimmt für eine bewußte Gewißheit des Gnadenſtandes ein. Die Chriſten haben das Recht trotz der Empfindung eigener Schwäche angeſichts der Gnade Gottes zu ſagen: „Nos sumus“. Neque enim oblitus sum, sed cum metu et reverentia dico: Nos sumus. Nos, inquam, sumus, sed in

corde Dei; nos sumus, sed ipsius dignatione, non dignitate nostra (l. c.). Ja, er lehnt zumal entgegengesetzte Empfindungsweisen mit bestimmten Worten ab. Scio quosdam esse, qui quasi scienter nescire volunt quae acceperunt a Domino, ne in superbiam elati, in viscum incidant diaboli. Mihi autem videtur debere scire quid acceperim, ut sciam quid desit mihi: mihi videtur juxta Apostolum, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis, ne nesciamus, ad quae postulanda suspirandum sit nobis. Qui enim accepit et nescit quae accepit, duplici periculo vicinum se constituit: quia ingratus est circa acceptum, et incautus circa custodiendum beneficium (Ep. 352)[1]. Besser, von mehr evangelischen Gesichtspunkten aus, kann die vulgäre Anschauung von der Unmöglichkeit einer Gewißheit des Heils nicht kritisiert werden. Bernhard hat die Gefahren dieses Hin- und Herschwankens zwischen Furcht und Hoffnung, das weder das eine noch das andere ganz sein soll (scienter nescire!), deutlich empfunden. Der Religion ist zuletzt nur mit religiösen Motiven gedient, nicht mit Furcht- und Ungewißheitsgedanken unterevangelischer Art.

Wie bei Augustin durchbricht auch diese konkret orientierten Gedanken über die Gnade die Konsequenzen der abstrakten Prädestinationslehre. Das Zeugnis des hl. Geistes in der justificatio nimmt uns alle Furcht weg, nicht zu den Prädestinierten zu gehören. Habes, homo, hujus arcani indicem spiritum justificantem, eoque ipso testificantem spiritui tuo, quod filius Dei et ipse sis. Agnosce consilium Dei in justificatione tui. Praesens namque justificatio tui et divini est consilii revelatio et quaedam ad futuram gloriam praeparatio (Ep. 107, 7). Wir dürfen nicht verzweifeln, wenn wir schon lieben. Denn Gottes Gnade, die uns schon zuvorgekommen ist, wird uns weiter be-

[1]) Vgl. auch Epist. 107, 6f.: At vero, si superna eum miseratio dignanter quandoque respexerit . . ., agnoscat se merito non jam irae sed gratiae filium; quippe qui paternum erga se divinae bonitatis experitur affectum; quod se utique hactenus in tantum latuerat, ut non solum nesciret utrumnam dignus foret amore an odio, verum etiam odium magis, et non amorem propria conversatio testaretur. . . . Jam se, o bone Pater, vermis vilissimus et odio dignissimus putans sempiterno, tamen confidit amari, quoniam se sentit amare: imo quia se amari praesentit, non redamare confunditur. — Das Wort (Eccl. 9, 1): nemo scit, utrum amore an odio dignus sit war eine häufig benutzte Beweisstelle gegen die Möglichkeit, die Gnade zu kennen (vgl. später).

gleiten. Denn wie sollte er jetzt zu lieben müde werden, wenn er uns schon als necdum amantes geliebt hat. Amavit, inquam, amavit, habes enim dilectionis pignus Spiritum, habes et testem fidelem Jesum et hunc crucifixum. O, geminum ipsumque firmissimum Dei ergo nos amoris argumentum! (ib.).

Bernhard hat das Problem, das der Praedestinationsgedanke hinsichtlich der Heilsgewißheit stellt, empfunden, aber er hat sich geweigert, die Frömmigkeit unter dessen Einfluß in Ungewißheit ausmünden zu lassen. Das Zeugnis des hl. Geistes im Herzen, die Stimme des guten Gewissens, die Freude und Ruhe, die dadurch in die Seele kommen, sind ihm „Zeichen" (signa), die den Gnadenstand bezeugen und das ewige Leben sicher versprechen. In oct. Paschae, Serm. 2, 3 bespricht Bernhard eben, wie der Fromme sich in dieser Hinsicht mit der Praedestination abfinden soll. Quando enim sine testimonio electos suos deserat Deus? Aut certe quaenam eis esse poterat consolatio inter spem et metum sollicitudine anxia fluctuantibus, si nullum omnino electionis suae habere testimonium mererentur? Gott allein weiß ja, was im Menschen ist und ob er Liebe oder Zorn wert ist. Eine certitudo im eigentlichen Sinn ist uns hier verweigert. Aber indem er an das Wort 1. Joh. 4, 11 von dem dreifachen Zeugnisse anknüpft, entwickelt er die Möglichkeit, über eine quälende Unsicherheit hinüberzukommen. Diese Möglichkeit wird uns durch signa gewährt. Quod si, ut certum est, certitudo nobis omnino negatur, nunquid non tanto delectabiliora erunt, si qua forte electionis hujus signa possimus invenire? Quam enim requiem habere potest spiritus noster, dum praedestinationis suae nullum adhuc testimonium tenet? Und auf die Schrifterexegese übergehend fährt er fort: Fidelis proinde sermo et omni acceptione digna, quo salutis testimonia commendantur. Durch dieses heilbringende Wort wird nämlich den Auserwählten Trost gewährt und den Verdammten Entschuldigung geraubt. Das für uns vergossene Blut Christi ist das erste testimonium (§ 4). Nur der aber, der sich der Sünden enthält (continet a peccatis), wird dieses Zeugnisses teilhaftig. Zu der Enthaltsamkeit muß aber noch wirkliche Buße kommen. Dies ist das zweite testimonium. Habet ergo et ab aqua testimonium, qui laborat in gemitu suo lavans per singulas noctes lectum suum. Das neue Leben, zu dem wir von den Fesseln der Sünde losgelöst werden, kommt aber nur durch den hl. Geist, von welchem wir das

dritte testimonium empfangen. Der Geist gibt sich zu erkennen eben durch eine neue Lebensführung. Sane novum supervenisse spiritum certissime conversatio nova testatur, Die drei signa werden schließlich zusammengefaßt und zwar in Worten, die zu dem üblichen Zitatenarsenal späterer Theologen gehören: Jam ut breviter repetam, a sanguine, et aqua et Spiritu habere est testimonium, si contines a peccatis, si dignos agis poenitentiae fructus, si facis opera vitae[1]).

Bei Bernhard kann man eine lebendige Sorge wahrnehmen, von den so konstatierten Zeichen keine moralistische Anwendung zu machen. Sie sollen nicht eine Stimmung wachrufen, die auf Lohn rechnet, sondern von der lebendigen Anwesenheit des gnädigen Gottes überzeugen[2]). Deshalb führt er so oft diese Gewißheit auf das Zeugnis des hl. Geistes als des persönlichen Repräsentanten Gottes zurück, nicht auf unpersönlich verstandene Kräfte und Gaben. Der Geist vermittelt einen Gottesverkehr, der einen ausgeprägt persönlichen Charakter hat. Ne de absentia mea vel murmures vel contristeris, mittam tibi spiritum Paracletum, qui tibi donet pignus salutis, robur vitae, scientiae lumen. Pignus salutis, ut ipse Spiritus reddat testimonium spiritui tuo, quod filius Dei sis: qui certissima signa praedestinationis tuae cordi tuae imprimat et ostendat; qui donet laetitiam in corde tuo, et de rore coeli, si non continue, tamen saepissime mentem tuam impinguat (In festo Pent. Serm. 2, 6). Da ist deshalb auch für Vergebungsgewißheit Raum. Illam (sc. poenitentem animam) frequenter visitat (Spiritus), illam libenter confortat, et ad

[1]) Vgl. In ascens. Dom., S. 1 im Anschluß an Marc. 16, 14–20: Sunt tamen et ipsa merita signa quaedam, certiora et salubriora (als die Wunderkräfte, von denen an der zitierten Stelle gesprochen wird). Nec difficile arbitror nosse, quemadmodum intelligi signa possint praesentia, ut sint indubitata signa credulitatis, ac per hoc et salutis. Primum enim opus fidei per dil. operantis, cordis compunctio est, in qua sine dubio ejiciuntur daemonia, cum eradicantur e corde peccata. Exinde qui in Christum credit, linguis loquuntur novis, cum jam recedunt vetera de ore eorum, nec de caetero vetusta lingua loquuntur. Ebenso Tr. de conscientia 1, 1.

[2]) Test. S. Andr. Ap., S. 2, 4: Testimonium praesentiae ejus praebunt opera ipsa salutis et vitae, quae nullatenus agere possumus, nisi Spiritus Salvatoris adesset, qui vivificat animas nostras. Quaeramus igitur, ut dona sua multiplicet Deus in nobis et spiritum suum augeat, qui jam primitias dedit. Nullum enim omnino praesentiae ejus certius testimonium est quam desiderium gratiae amplioris.

veniae fiduciam plene reformat. . . . Incipit extunc quaedam familiaritas inter Deum et animam, eo quod haec se sentiat ab illo saepius visitari, et ex ejus adventu non tantum jam consolari, imo aliquoties quodam ineffabili gaudio repleri (De int. domo 21, 242). Die wirklich versöhnte Stimmung Gott gegenüber redet überall stark und echt zu uns[1]). Auch wenn Gott fern erscheint und sein Zorn im Herzen empfunden wird, so ist der Fromme doch getrost und zuversichtlich. Non enim cum nescio, sed cum sentio te iratum, tunc maxime confido propitium: etenim cum iratus fueris, misericordiae recordaberis (Serm. in cant. 42, 4).

Das Organ, wodurch die Nähe Gottes von dem Menschen verspürt wird, ist für Bernhard wie für Augustin das Gewissen. Der bei ihm so häufige Begriff der experientia Dei[2]) als Ausdruck der über den bloßen Autoritätsglauben sich erhebenden Gottesgemeinschaft ist mit dem conscientia-Begriff innerlich verbunden[3]). Durch das Gewissen redet der Geist Gottes selbst, davon kommt seine Gewißheit (Tract. de consc. 1, 1). Daher kann Bernhard mit den höchsten Worten vom Gewissen reden. Nihil est jucundius, nihil tutius, nihil ditius bona conscientia. Das Gewissen wird ruhig sein, auch wenn der Körper vergeht, auch wenn die Seele vor Gott gestellt und im Gericht antworten wird. Futurae beatitudinis non est utilius remedium, nec certius testimonium bona conscientia (Tr. de inter. domo XI 18). Wie Augustin spricht auch Bernhard von einer unmittelbaren Erkenntnis, die uns durch das Gewissen möglich ist und vermöge deren wir über unsere Stellung zu Gott urteilen können.

---

[1]) In dedic. Eccl. 5, 7. Sed possibilitate (sc. salutis) certi, de voluntate quid agimus? Quis scit, si est dignus amore an odio? . . . Hic jam plene fidem nobis subvenire necesse est, hic oportet succurrere veritatem: ut quod de nobis latet in corde Patris nobis per ipsum Spiritum reveletur, et Spiritus ejus testificans persuadeat spiritui nostro, quod filii Dei sumus. Persuadeat autem vocando et justificando gratis per fidem, in quibus nimirum velut medius quidam transitus est ad futuram magnificationem. Vgl. In festo Pentec., Serm. 3, 8.

[2]) Vgl. die interessanten Ausführungen Seebergs (Dg. III 122 Anm. 1) zu diesem Begriff.

[3]) Z. B. Serm. 2, 4: Nos autem, fratres, quos nondum consolatur tam sublimis experientia (sc. in unitate Spiritus amplecti Sponsum), ut patientes simus usque ad adventum Domini, consoletur interim certa fides et pura conscientia, quae tam feliciter quam fideliter cum Paulo dicat: Scio cui credidi et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem (2. Tim. 1, 12). Vgl. Serm. 3, 1 f.

In speculo conscientiae status exterioris et interioris hominis cognoscitur. Anima enim non novit se, quae sine speculo est. Speculum mundum, clarum et purum totius religionis bona conscientia (l. c.). Dies ist möglich, weil das Gewissen nicht nur ethisch verwertet wird, sondern seine religiöse Beziehung der Betrachtung lebendig ist[1]).

Der Gesamteindruck der Bernhardschen Frömmigkeit bestätigt noch einmal den von uns behaupteten Satz, daß die Grundstimmung der Frömmigkeit davon abhängt, wie die religiösen und die ethischen Momente bei der Heilszueignung in Beziehung zu einander gesetzt werden. In dem Maße wie die religiöse Betrachtungsweise durch eine unmittelbare Verknüpfung mit den Heilstaten Gottes als die übergeordnete dastehen kann, wird auch in der Frömmigkeit für eine Stimmung von Gewißheit, Freude und Zuversicht Raum geschaffen. In dieser Hinsicht erhebt sich Bernhard weit über seine eigene Zeit wie auch über die nächstfolgende. Erst bei Luther begegnen wir einer Empfindungsweise, die an evangelischem Halt derjenigen Bernhards gleichkommt oder sie überbietet.

[1]) Vgl. l. c. X 17, u. a.: Sit ergo conscientia pura, ut Deum conducat ad hospitium nostrum: sit sollicita circa fidele obsequium, ne tanta majestas recuset cordis gremium. Sit devota, ut soli Deo placeat. . . . Talis conscientia laetificat animam, et exhibet se Deo gratam et hominibus et Angelis reverendam et sibimetipsi placata et quita existit.

III. Die ältere Franziskaner-Schule.

Kap. 1.

Fides — spes — caritas.

Wenn wir nun inmitten der theologischen Begriffswelt der Hochscholastik Halt machen, so ist das erste, was uns auffällt, daß das, was noch bei Augustinus in gewissem Sinne systemlos war und das Gepräge sowohl wechselnder praktischer Interessen wie wechselnder persönlicher Stimmungen trug, hier in straffe und logisch abgewogene Distinktionen eingefangen ist. Aber es ist nicht die Empfindungsweise Augustins oder Bernhards, die jetzt zum Ausdruck kommt, im Gegenteil ist es die vulgärkatholische Abschwächung des Augustinismus, die hier ihre dauerhafte Formulierung bekommen hat.

Eine Untersuchung über die Art, wie die oben genannten drei theologischen Grundbegriffe in sich selbst bestimmt und wechselseitig gegeneinander abgegrenzt werden, gibt uns, wie es bei Augustinus der Fall war, gleichsam die beste Wünschelrute in die Hand, den Grundcharakter der religiösen Konzeption zu bestimmen: tritt in der letzteren eine Verschiebung ein, so macht sich dies auch in der Auffassung von Glaube, Hoffnung und Liebe geltend.

Bei der folgenden Darstellung der Lage unseres Problems in der älteren Franziskaner-Schule wollen wir uns in erster Linie an die zwei führenden Geister derselben halten, an **Alexander Halesius** und seinen noch berühmteren Schüler **Bonaventura**, dabei aber im Interesse der Klarheit unsere Darstellung um des letztgenannten ausführlichere Darstellung konzentrieren. Wir beginnen mit dem Glaubensbegriffe. Die Franziskaner der älteren Schule haben ja — und nicht ohne Recht — Anspruch darauf erhoben, gegenüber dem ausgeprägteren Aristotelismus der Dominikaner die augustinische Tradition zu vertreten. Heim hat scharfsinnig den erkenntnis-theore-

tischen Dualismus gezeichnet, der die ganze Begründung des mittelalterlichen Dogmas durchzieht und ihr Spannung verleiht. Bei Seeberg ist der Gegensatz des augustinischen Voluntarismus und des aristotelischen Intellektualismus der ausgeprägteste Zug in der Physiognomie der mittelalterlichen Theologie. Wir haben gesehen, daß sich bei Augustin der Glaubensbegriff nicht in einem intellektualistischen Verhalten zu einem obersten Wahrheitsprinzip erschöpft, sondern daß in ihm auch das Affekts- und Willensleben des Menschen in entscheidender Weise zu Worte kommt. Die Gottesgewißheit ist nicht nur ein Produkt des Denkens, sondern der Mensch erlangt sie, wenn er dem tiefsten Antriebe seines innersten Wesens folgt, der ebenso gut als amor boni wie als amor veri beschrieben werden kann. Die göttliche Wahrheit ist, von einer Seite gesehen, Gegenstand unseres Begreifens, von einer anderen, Gegenstand unserer Liebe. Dieser — man kann sagen — mystische Weg zur Gewißheit wird nun bei Augustin durch die starke Orientierung seiner Frömmigkeit nach den Heilstatsachen ergänzt, wodurch die Mystik davor bewahrt wird, sich ins Abstrakte und Unpersönliche zu verlieren. Von Augustin geht nun über die führenden Geister der Frühscholastik (Anselm, Hugo u. a.) eine theologische Strömung von stark mystischer Färbung, die wir dann in dem bedeutungsvollsten Abschnitte der mittelalterlichen Theologie bei den zwei Häuptern der älteren Franziskaner-Schule wiederfinden. Für Alexander sowohl wie für Bonaventura liegt der Unterschied der Theologie von der Wissenschaft, des Glaubens von dem Wissen gerade darin, daß die ersteren eine Kenntnis der Wahrheit bedeuten, die praktischer und unmittelbarer Art ist, die späteren dagegen bloß intellektuellen Charakter haben. Das Erlebnis, zu dem der Glaube führt, wird als ein „gustus“ oder „tactus“ der göttlichen Wirklichkeit beschrieben. Die dabei entstehende Gewißheit beruht nicht auf etwas, das außerhalb des Glaubens selbst liegt, sondern teilt sich von dessen Objekt der Seele in ähnlicher Weise mit, wie die menschliche Vernunft schließlich auf letzte logische Wahrheitsprinzipien zurückgeht. Nach Bonaventura beruht alle Gewißheit, auch die rein intellektuelle, auf einer irradiatio luminis aeterni (vgl. z. B. Seeberg, Dg. III 334). Deshalb ist die Glaubensgewißheit intuitiver Art und enthält ein cogi consentire veritati primae propter se, d. h. ein Bejahen des Gegenstandes des Glaubens nicht auf Grund von äußeren Argumenten und Vernunftgründen, sondern weil sich die Wahrheit selbst im Innern

des Menschen zu erkennen gibt. Es handelt sich hier um eine Gewißheit absoluten Charakters, eine Gewißheit, die auf eine dem Glaubensobjekte innewohnende Selbstevidenz zurückgeht.

Diese unmittelbare Gewißheit wird nun in Anspruch genommen für das primäre Glaubensobjekt, das „verum increatum", und für die Glaubensartikel, die von ihm handeln, während die sekundären Glaubenssätze, die Elemente zeitlicher und empirischer Art in sich schließen, sich auf Hilfen berufen müssen, die wir kraft der Schriftoffenbarung besitzen (Heim, Gewißheitsproblem S. 162f.). Bei Alexander tritt die unmittelbare certitudo sensus experientiae klar als das bestimmende Grundprinzip der Theologie hervor, insoweit als die sekundären Glaubenssätze im Verhältnis zu den primären sich als bloße suppositiones und consequentiae darstellen (Heim a. a. O. S. 163), während wir bei Bonaventura wahrnehmen, wie das Auktoritätsprinzip mehr in den Vordergrund gerückt ist und den Abstand zwischen primären und sekundären Glaubensobjekten vermindert hat. Aber für beide gelten Alexanders Worte von dem Glauben, der der göttlichen Erleuchtung teilhaftig geworden ist: Sin credatur fide formata, non solum certa est de ipsa veritate, quam credit propter informationem conscientiae, sed propter suavitatem et delectationem, quam sentit (III q 68 m 9a 1).

Die Franziskaner rücken also ab von der Tendenz, den Glaubensinhalt zu rationalisieren, die bei einem Abälard deutlich ist und die sich den „assensus" des Glaubens als von einem freien Beschlusse des natürlich-menschlichen Willens abhängend denkt. Hier wird dagegen mit prinzipieller Klarheit die Notwendigkeit behauptet, daß auch Willens- und Affektleben von Gott ergriffen werde. Der Glaubensinhalt, der an sich selbst überrational ist, kann nicht durch Vernunftoperationen irgend welcher Art erfaßt werden, sondern kann nur angeeignet werden durch die Hingabe der Persönlichkeit an die höchsten Wahrheits- und Wertprinzipien, die in der Seele niedergelegt sind, und durch das innere Erlebnis, das sich daran schließt. Es ist offenbar, daß wir es hier mit einer Tendenz höchsten Wertes zu tun haben, einem Bestreben, das religiöse Erlebnis vor Veräußerlichung und flachem Intellektualismus zu retten. Es ist die zarte Fürsorge der Mystik für die individuelle Frömmigkeit, die hier zu uns spricht.

Aber dieses Streben, das Recht der Innerlichkeit und des Gefühlslebens zu betonen, das also im Zusammenhang mit dem mystischen

Zuge für die älteren Franziskaner-Theologen charakteristisch ist, leitet doch keineswegs — wie wir später des näheren im Zusammenhange mit der Heilsgewißheit zeigen werden — weiter zu einer ganz persönlich gefaßten Aneignung der Erlösung. Die mystische Frömmigkeit, die sich hier geltend macht, ist nämlich auf eine allzu radikale Art von dem Zusammenhange mit dem Positiv-Historischen gelöst. Der Unterschied springt scharf in die Augen, wenn wir in diesem Punkte Augustin und seine mittelalterlichen Nachfolger vergleichen. Bei ihm verriet der Glaubensbegriff den entscheidendsten Einfluß des historischen Offenbarungsgedankens. Bei unseren Theologen ist diese Abhängigkeit des fides-Begriffes so gut wie ganz verschwunden. Sehen wir z. B. auf einen für fides im augustinischen Sinne so konstitutiven Begriff wie promissum, so entbehrt dieser sowohl bei Alexander wie bei Bonaventura jeder direkten Beziehung zu fides als persönlicher Glaubensüberzeugung. Anstatt dessen ist promissum darauf eingestellt, zu einem tugendhaften Leben in den Werken der Liebe anzueifern, durch die praemia, die Gottes liberalitas dafür in Aussicht gestellt hat. Der heilsgeschichtliche Hintergrund für die Verheißungen ist aus dem Blicke geschwunden. Promissum ist in den engen Rahmen des Vergeltungsschemas eingepreßt. Der Inhalt der Verheißungen hat in erster Linie eschatologischen Charakter. Erst bei Gewinnung des Endzieles kommt die Verheißung zu ihrer Erfüllung. In der Gegenwart kann die Verheißung nur unter bestimmten subjektiven Voraussetzungen ethischer Art Trost gewähren. Sie kann sich aber nicht irgendwie geltend machen als etwas im Verhältnis zu dem Subjektiven Primäres, das eine religiöse Grundlage für moralische Erneuerung schafft. Daß die Verheißungen Gegenstände für unseren Glauben sind, steht nicht im Widerspruche mit dem Gedankengang der franziskanischen Theologen, aber der Glaube ist hierbei nur das Fürwahrhalten des Satzes, daß Gott in seiner belohnenden Tätigkeit konsequent und wahrhaftig ist, daß also das tugendhafte Leben wirklich zu einem praemium aeternae salutis führt. Das Verhältnis zu den Verheißungen ist daher fast bloß gedanklicher Art und schließt nur Motive ethischer Natur ein. Der neue Bund wird nach Bonaventura (III d40a 1 q 1) lex amoris genannt, weil die Verheißungen, die durch Christus gegeben wurden, uns dazu anlocken, das Gute zu tun. Das Ganze ist eingestellt auf ethische perfectio. Quia in tempore legis veteris erant homines durae cervicis et ad malum proni, Dominus proposuit comminationes

et taxavit etiam graves poenas, ut per hoc incuteret eis timorem, per quem a malo revocarentur et ad bonum stimularentur, sed postmodum, apparente benignitate et humanitate Salvatoris nostri Dei, coeperunt homines esse persuadibiles: et ideo proposuit eis Dominus magnas et multas promissiones, per quarum amorem et desiderium alliceret eos ad faciendum bonum.

Trotzdem die Theologen der Franziskaner-Schule immer betonen, daß der Gegenstand des Glaubens zugleich auch das Willens- und Affektleben beeinflusse (Deus nicht nur ein verum, sondern ein verum, das zugleich bonum und salutiferum ist), kommt es doch nicht dazu, daß fides den Charakter eines persönlich erlebten Verhältnisses zu Gott erhält. Die Verschiebung, die hier eingetreten ist, geht am allerdeutlichsten daraus hervor, daß fides und fiducia bei unseren Theologen nicht mehr korrelate Begriffe sind. Fides leitet unter bestimmten Bedingungen zu fiducia über, aber sie stellt sich doch nicht als damit identisch dar. Durch vocatio erhält der Mensch Anteil an der vorbereitenden Gnade, die man sich im Anschluß an den objektiv gegebenen Glaubensinhalt wirkend denkt. Weil ja fides ein Wissen nicht nur um Gottes esse, sondern auch um seine bonitas und misericordia, die uns durch Christi Verdienst zuteil werden können, in sich begreift, so wird der Glaube nicht nur in dem Sinne genommen, ein credere Deum zu sein, sondern auch ein credere Deo. In diesem Sinne ist der Glaube Grundlage und Ausgangspunkt für die weitere Vervollkommnung, fundamentum aedificii spiritualis. Aber der Glaube führt nicht weiter als zu dieser Gewißheit von der Möglichkeit der Erlösung. Es handelt sich hier nur um das, was Bonaventura eine certitudo in generali, eine Gewißheit von Gottes Gnade im allgemeinen, nennt. Diese allgemeine Überzeugung umgibt der Glaube mit einer absoluten Gewißheit. Gott als die abstrakte summa veritas ist nämlich gegenwärtig im Glauben. Daher kann keine Falschheit mit dessen Aussagen verbunden sein. Cum habitus fidei ipsam mentem illuminat ad assentiendum veritati creditae secundum illustrationem divinae praescientiae; et divinae praescientiae non potest subesse falsum, quia ipsa non potest falsificari, necesse est ponere, quod ipsi habitui fidei nec falsum subsit nec subesse possit. . . . Et propterea concedendum est, quod fidei non potest subesse falsum, quia non possunt simul stare falsitas in credito et

veritas in credente sive in fide (Bonav. III d 24a 1 q1). Der Glaube gibt auch die Voraussetzungen an, unter denen die Möglichkeit der Erlösung Wirklichkeit werden kann. Nach den Aussagen des Glaubens kann die Seligkeit nur denen geschenkt werden, die bis zum Schlusse in guten Werken beharren. Fides ist von diesem Gesichtspunkte praeambulans ad actum spei et caritatis. Nemo enim aliquid sperat vel amat, nisi illud cognoscit et aliquo modo credit (Bon. III d 23 dub. 4). Der Glaube sagt es z. B., wenn die Hoffnung auf Irrwegen ist und zu einer sündigen praesumptio werden kann, der Glaube sagt uns, wie merita erworben werden, usw. Es heißt deshalb, daß fides spem et caritatem praecedit tamquam regula et auriga (III d 23a 1 q 1). So ist fides die Grundlage, auf der das geistige Gebäude ruht, das, was dem übrigen Halt und Festigkeit verleiht.

Soweit nun der Glaube seinen Sitz nicht nur im Intellekt hat, sondern ebenso wesentlich dem Willen angehört, leitet er auf eine organische Weise zu Akten der Zuversicht und Hoffnung über. Dies entwickeln Bonaventura und Alexander im Anschluß an die herkömmliche Definition des Glaubens in Hebr. 11, 1: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Hier zielt das erste Glied auf die willensmäßige Bestimmtheit des Glaubens, das zweite auf die intellektuelle. Ipsa fides secundum essentiam suam aliquid respicit ex parte intellectus et aliquid ex parte affectus. Habet enim affectum stabilire et intellectum illuminare. Et inquantum affectum stabilit, dicitur substantia, sive fundamentum; in quantum autem intellectum illuminat, dicitur argumentum (Bon. III d 23 a 1 q 5). Praeterea dicitur fundamentum respectu sperandorum, hoc est respectu aeternorum bonorum, secundum quod in spe sunt. Speramus enim videre verum, speramus attingere gloriosum, speramus plene diligere summum bonum, scilicet ex fide disponente animam: fides ergo disponit animam, ut ista subsistant in ipsa (Alex. III 68 m 5 a 3). Wenn also auch deutlich voluntaristische Momente als konstitutiv für den Glaubensbegriff geltend gemacht werden, die zugleich die Unterlage für Akte der spes bilden, so wird doch das Objekt des Glaubens nicht in solcher Konkretion und persönlicher Betonung gefaßt, daß fides ein Verhältnis persönlicher Gemeinschaft mit Gott bedeuten könnte. Das Ganze bleibt bei einer Mystik stehen, die der vita contemplativa angehört und die sich nicht als religiös bestimmend für die vita activa

denken läßt. Darin ändert sich nichts, wenn auch Alexander hervorhebt, daß der Glaube attendit primum verum und non abstracte ab actu et bonitate, sondern cum actu suo in ratione misericordiae et justitiae (III q 68 m 8 a 1 ad 6). Denn alles kommt auf den Inhalt an, der den Begriffen misericordia und justitia beigelegt wird. Und Gottes misericordia wird nicht in dem Grade als eine lebendige und gegenwärtige Wirklichkeit erlebt, daß seine Gerechtigkeit nur als eine andere Seite seiner Liebe sich darstellte. Im Gegenteil hat sich das mechanische Vergeltungsschema in den Vordergrund gedrängt und allmählich die Auffassung des Gnadengedankens bestimmen können. Denn die Gnade ist für das scholastische Denken fast gleichbedeutend mit der belohnenden Seite von Gottes justitia, welche zwar des Menschen mangelhafte Verdienste ideell ergänzt, aber doch immer das Rechnen mit Verdiensten in sich schließt. Der Mensch muß tun, was auf ihn ankommt (quod in se est), erst dadurch wird Raum für die Gnade geschaffen und für eine subjektive Aneignung der Verheißungen. Der Misericordiagedanke hat nicht mehr die innerliche Kraft, das Herz zu bezwingen, die Augustinus der Anschauung des Christus humilis zuschrieb. Das Religiöse wird nicht der Ausgangspunkt für das Ethische, sondern das letztere soll der Weg sein zu einer realen unio mit Gott. Schon bei Augustinus war das Objekt des Glaubens mit Rücksicht auf die persönliche Aneignung etwas, was in hohem Grade der Zukunft angehörte und wir verspürten hierin ein Einwirken der starken ethisch-realen Orientierung. Bei unseren Theologen ist dieser Charakter des Glaubensverhältnisses noch weit stärker ausgeprägt. Fiducia, persönliche Zuversicht und Vertrauen ist daher etwas dem Glauben als solchem Fremdes: erst durch die Vereinigung des Glaubens mit der real-ethisch gefaßten caritas wird sie späterhin dem Glauben als eine seiner Bestimmungen angefügt. Das Objekt des Glaubens kann der Mensch nur unter bestimmten Bedingungen in seinen Besitz bringen und da die Verwirklichung dieser Bedingungen in Form ethischer Leistungen der persönlichen Aneignung vorausgehen muß, so wird der Blickpunkt des Glaubens gegen die Zukunft hin verschoben. Der Glaube, insoweit er nicht allein etwas will und anstrebt, sondern wirklich in irgend einer Weise begründeten Anspruch hat, für sich persönlich mit dem Gewinnen der Glaubensobjekte zu rechnen, heißt spes. Fiducia schließt sich daher nicht an fides, sondern an spes an und wird zu einem Gliede in

deren Funktion. Das bedeutet, daß das Objekt des Glaubens so in die Sphäre des Abstrakten geraten ist, daß es sich nicht länger als identisch mit einer lebendigen und in die Gegenwart eingreifenden, konkreten Persönlichkeit darstellt. Gott tritt mit dem Menschen in Verbindung nach dem Schema eines unveränderlichen, mechanisch wirkenden Gesetzes der vergeltenden Gerechtigkeit. Und dabei kommt das aktiv Persönliche zu kurz. Wenn das Glaubensobjekt vorzugsweise als eine eschatologische Größe erscheint, mit der man erst durch einen moralischen Vervollkommnungsprozeß Gemeinschaft erlangen kann, so ist es nur folgerichtig, daß fiducia ihren vollen, persönlichen Gehalt einbüßt und den Platz als Moment der Hoffnung auf Gewinnung des Endziels einnimmt. Denn das mystische Erlebnis, das der Glaube nach den Franziskaner-Theologen in sich schließt, hat nicht die Kraft, den Ausgangspunkt für ein das christliche Leben tragendes, individuell erlebtes Gottvertrauen zu bilden; der Glauben gerät vielmehr in ein Schwanken zwischen zwei Polen, von denen der eine von vulgärem Autoritätsglauben, der andere von momentaner mystischer Versunkenheit gebildet wird.

Wir haben gesehen, wie fides kraft ihrer voluntaristischen Orientierung befähigt ist, auf eine in gewissem Sinne organische Weise zu spes überzuleiten. Dieselbe Verbindung macht sich nun zwischen fides und caritas geltend. Fides bedeutete ein Verhältnis zur höchsten Wahrheit nicht nur in deren Eigenschaft als eines verum, sondern auch als eines bonum. Die Liebe ist nun die Tugend, kraft welcher der Mensch an Gott hängt (adhaeret) als an seinem höchsten Gute, seiner wahren Glückseligkeit (beatitudo). Caritas stellt mit anderen Worten die Seite des religiösen Verhältnisses dar, die besonders auf den Willen wirkt[1]). Nach unseren Theologen ist es caritas, die jene certitudo adhaesionis bewirkt, welche fides charakterisiert und sie gegen die scientia mit deren logischer Evidenz abgrenzt. Caritas hat ihren Sitz ausschließlich im Affektleben des Menschen und zwar in dem Teil des vernünftigen Willens, der concupiscibilis (potentia) genannt wird. Auf caritas bezieht sich die fruitio Dei, die in dem das Mittelalter durchziehenden Strom religiöser Mystik eine so große Rolle spielt. Caritas facit nos Deo

[1]) Während fides zum Begreifen des höchsten Gutes kommen will, will caritas eine Teilhaftigkeit an ihm gewinnen, welche des Willens innerstes Sehnen nach fruitio Dei erfüllt; caritas richtet sich auf das summum bonum als bonum.

adhaerere et ipso frui (Bon. III d 27 a 1 q 1). Bonaventura verlegt in die fruitio der Liebe den Höhepunkt der Gottesgemeinschaft, auf welchen alles andere abzielt. Videre et habere requiruntur ad frui, similiter et amare. Nam si quis videt aliquid et habet, numquam delectatur, nisi amet, aliter tamen requiritur visio quam amor. Nam visio disponit, sed amor delicias suggerit. Unde est quasi acumen penetrans, et ideo ei maxime convenit unire et per consequens delectare et quietare (I d 1 a 2 q 1). Der caritas entspricht die dos fruitionis (III d 27 a 1 q 1 arg. 6). Nach der Auffassung der Franziskaner kommt auch sapientia zur Liebe als eine ihrer Vollkommenheiten hinzu. Sapientia, als eine besondere Gabe des heiligen Geistes, ist eine gesteigerte Form von fides, die gerade auf dem Vermögen des Affektlebens zu cognitio experimentalis beruht. Sapientia wird nach Bonaventura in verschiedenem Sinne gefaßt, aber seine eigentliche Bedeutung erhält das Wort erst, wenn man darunter nicht nur eine intellektuelle cognitio, sondern eine cognitio secundum pietatem versteht, d. h. eine mit derartiger Verehrung Gottes (cultus), quem exhibemus Deo per fidem, spem et caritatem. Noch genauer bedeutet sapientia gerade diesen weiteren Fortschritt in der Frömmigkeit, der zu der christlichen Vollkommenheit gehört, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem, et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem (III d 35 a 1 q 1). Wenn auch caritas in ihren Anfangsstadien keine größere Intensität des Gefühlslebens enthält, so wird doch eine Entwicklung vorausgesetzt, die das mystische Gefühlselement einen sehr breiten Raum einnehmen läßt.

Caritas hat wie bei Augustinus sowohl eine religiöse wie eine ethische Beziehung. Daß caritas sich direkt auf Gott richtet als auf ein bonum für den Willen, in dem dieser quies und fruitio findet, haben wir bereits gesehen. Ihr eigentlicher Gegenstand ist nur Gott, das bonum increatum, wenn sie auch dann Erschaffenes als Objekt hat. Und Gott ist ihr Objekt nicht nur quoad substantiam, sondern auch als ihre motivgebende und antreibende Kraft (ratione motivi). Das Gebot der Liebe geht in erster Linie darauf aus, ut impendamus totum affectum soli Deo (Bon. III d 29 a 1 q 2). Bestand die Tugend des Glaubens in dem credere summae veritati propter se et supra omnia, so besteht die Liebe in dem amare Deum propter se et supra omnia.

Gemäß der herkömmlichen scholastischen Lehranschauung ist nun diese rein religiöse Liebe der Ausgangspunkt für jene, die wir in einem Leben tätiger Liebe dem Nächsten zu erweisen verpflichtet sind. Amor Dei und amor proximi gehören zusammen und der letztere hat sein Motiv in dem ersteren. Durch die Kraft der Liebe zu Gott beginnt eine neue Willigkeit und Freude unsere Werke zu beseelen. Caritas wird daher auch forma omnium virtutum genannt. Nichts destoweniger ist gerade hier ein Punkt, an dem die Schwäche der scholastischen Position in die Augen fällt. Denn es ist offenbar, daß die Ableitung der aktiven Liebe aus einem religiösen Gefühl wie der mystischen Gottesliebe logisch nicht vollziehbar ist und deshalb in der Praxis zu einer leeren Deklaration wird. Lib. III d 27, a 2 q 4 diskutiert Bonaventura die Frage, quis duorum motuum caritatis praecedat alterum. Und hierbei unterscheidet er so, daß die Liebe zu Gott secundum primam eius inclinationem die Priorität habe, während dagegen die Liebe zum Nächsten zeitiger ihre Vervollkommnung erreicht (secundum exercitii perfectionem). Die Liebe zu Gott ist die erste, nicht nur logisch, sondern auch zeitlich. Secundum ergo primam caritatis inclinationem prior est non solum dignitate, sed etiam origine motus dilectionis in Deum quam motus dilectionis in proximum. Aber im Grunde sind unsere Theologen immer geschlagen, wenn es zu zeigen gilt, wie eine solche Liebe zu Gott, psychologisch genommen, in der Seele emporwachse und Ausgangspunkt für ein Leben tätiger Liebe werde. Der Gedanke an Gottes bonitas wird nicht konkret durch einen positiven Offenbarungsinhalt veranschaulicht, sondern ist einfach als ein Glied in das Vergeltungsschema eingesetzt. Gott ist gut, deshalb, weil er einmal unsere bona opera belohnen wird, nicht deshalb, weil wir schon seine Lieblichkeit kosten konnten. Wenn nun gesagt wird, daß wir proximum propter Deum lieben, so ist es hiernach unmöglich — obwohl es versucht wird — diesem propter einen andern als den rein logischen Sinn zuzuschreiben, daß man Gott als die causa finalis der Liebe versteht.

Bei einer näheren Betrachtung des Verhältnisses zwischen diesen zwei Akten der Liebe wird es auch klar, daß sie nur auf eine gekünstelte Art zu einer Einheit gebracht wurden (d. h. scholastisch gesprochen: von einem und demselben habitus ausgehen) und im Grunde prinzipiell auseinander streben. Denn der Begriff der Liebe wird von einer Grenzlinie durchkreuzt, die zu dem Interessantesten gehört,

was wir überhaupt in der Welt mittelalterlicher Religiosität antreffen, nämlich der Unterscheidung zwischen der vita activa und der vita contemplativa. Die vita activa fällt im Großen und Ganzen mit amor in proximum, und die vita contemplativa mit amor in Deum zusammen: Cum exercitatio circa motum dilectionis in proximum respiciat vitam activam, exercitatio vero motus dilectionis in Deum respiciat vitam contemplativam; et ille status sit isto inferior et imperfectior: prior est dilectio proximi quam dilectio Dei (l. c.). Obgleich es zu der Eigenart der kirchlichen Mystik im Mittelalter gehört, stark das Gewicht der aktiven Liebeswerke zu betonen, so ist doch logisch gesehen ein Zwiespalt da, der sich auch am Ende praktisch fühlbar macht. Qui enim vult esse perfectus amator Dei, debet se exercere in amore proximi, sicut qui vult esse bonus contemplativus prius debet esse bonus activus, sicut docet Gregorius (l. c.). Das aktive Leben wird nicht auf eine psychologisch verständliche Weise von dem kontemplativen abgeleitet, sondern sie stehen als zwei kraft äußerer Einwirkung zusammengebogene Linien da. Es liegt in der Natur der Sache, daß die mystische Gottesliebe nicht als ein psychologisch wirkendes Motiv bei dem ersten Erwachen der aktiven Liebe vom Justifikationsakte her in der Seele zugegen sein kann, sondern daß ihre Priorität sich auf ein logisch-abstraktes Kausalitätsverhältnis einschränkt, das sich erst für den reflektierenden Gedanken zeigt.

Wir sehen also, daß das, was bei Augustinus als eine nebenher gehende Tendenz wahrgenommen werden konnte, hier feste Ausformung erlangt hat. Die Liebe zerfällt in zwei disparate Teile: Moralismus und Mystizismus. Das Moralische geht voraus und leitet zu dem Mystischen über. So kommt es, daß über das Vorhandensein der Liebe bei ihrem ersten Auftreten nach dem Vorhandensein von aktiven Liebeswerken gemäß den Vorschriften des Gesetzes entschieden wird. Das mystische Element tritt in dem ersten, relativ unvollkommenen status mehr in den Hintergrund, wird aber nachher, wenn der status perfectionis in Betracht kommt, das vor allem Entscheidende. Zwischen diesen beiden Momenten herrscht eine Spannung, welche sich auch in den beiden Begriffen amor concupiscentiae und amor amicitiae, die beide als Akte in die Liebe eingehen, Ausdruck schafft. Der erste verrät deutlich den Zusammenhang mit den moralischen Gedankengängen, während der zweite alle Zeichen der Mystik an sich trägt. Amor amicitiae

liebt Gott propter se et supra omnia, d. h. um Gottes selbst willen, nicht mit Rücksicht auf das Glück und die Seligkeit, die diese Liebe dem Liebenden selbst bringt, — so wie dies beim amor concupiscentiae der Fall ist. Amor amicitiae ist die höchste und vollkommenste Form der Liebe und ist von demselben Stamme wie die Ruhe der mystischen Versunkenheit. Diese Liebe ist das, was die unio cum Deo verwirklicht, nach der die Gottesgemeinschaft hienieden ausblickt. Erst dadurch wird Gott eine gegenwärtige Größe (praesens) für die Seele. Durch die „unselbstische" Liebe communicat anima cum Deo ut amicus cum amico. Amor concupiscentiae dagegen bangt mit Sehnsucht und Erwartung nach dem erharrten Endziel. Während amor amicitiae als solche gegenüber dem aktiven moralischen Leben neutral ist, bringt amor concupiscentiae die Motive zu den Handlungen hervor, durch welche die Liebe wirksam werden soll.

In diesem Zusammenhang werfen die Scholastiker oft die Frage auf, ob nicht der, der auf diese Art handelt und wirkt, als ein „Diener um Lohn" zu betrachten ist. Diese Frage wird indessen abgewiesen, weil amor concupiscentiae doch Gott über alles liebt und weil, wenn der Lohn ein bonum increatum ist, man nicht von einem „Lohndienste in üblem Sinne" (mercimonia mala) sprechen kann, sondern im Gegenteil von einem solchen in gutem Sinne. Es ist jedoch offenbar, daß die ganze Unterscheidung der beiden Arten der Liebe auf einen unpersönlichen und abstrakten Gottesbegriff zurückgeht, der sich bei den Scholastikern stark in den Vordergrund gedrängt hat. Augustin konnte noch mit einem gewissen Rechte die Frage nach dem Lohndienstcharakter des sittlichen Handelns abweisen, weil ja für ihn die Gnade Gottes auf eine ganz andere Weise gegenwärtige Wirklichkeit war und daher das Sehnen der Liebe (concupiscentia, amor, desiderium) wirklich als ein Verlangen nach der Vervollkommnung einer persönlichen Gemeinschaft verstanden wurde. Bei unseren Theologen ist dagegen das der Gnade teilhaftig Sein ein Verhältnis von weit unpersönlicherem Charakter geworden. Die Identität der im Menschen wirksamen Gnade mit Gottes eigener Persönlichkeit ist nun durch die streng aufrecht gehaltene Unterscheidung zwischen gratia creata und gratia increata auseinander gerissen worden[1]). Gratia increata ist Gottes Liebeswille, ab-

[1]) So nimmt auch die Hochscholastik im allgemeinen Abstand davon, caritas (bezw. gratia) mit Spiritus sanctus gleichzusetzen, wie das noch der Lombarde

gesehen von seiner Wirksamkeit in der menschlichen Seele; sie hat einen ausgeprägt abstrakten Charakter, ist grundsätzlich über das Zeitliche erhaben und nimmt keinen unmittelbaren Teil an ihm. Gratia creata ist der Niederschlag dieser ewigen Kausalität in der Zeit, bezeichnet aber nicht Gottes persönliches Zugegensein in der Seele, sondern ist zu einem Sachlich-Quantitativen von substantieller Beschaffenheit verwandelt worden. Ihre Beziehung zu der positiven Offenbarungsgeschichte hat sich daher bedenklich gelockert. Dafür ist die Einrichtung der Sakramente als der hauptsächlichen Träger der Gnade in den Vordergrund gerückt. Das Dasein der Gnade in der Seele kann daher nicht als eine persönliche Lebensmacht erlebt werden, die das in positiven sittlichen Aufgaben tätige Leben umgibt, sondern ist Gegenstand reflektierender Überlegung und kann nur in Augenblicken weltflüchtiger Kontemplation gekostet werden.

Da also die Gnade für den in der vita activa lebenden Frommen vorzugsweise als etwas Transzendentes, Eschatologisches erscheinen muß, ist es offenbar, daß es sich nicht um eine Gottesgemeinschaft handeln kann, aus der heraus das sittliche Leben immer von neuem seine Motivierung erhält. Es wird daher, wie sehr dies auch in Abrede gestellt wird, unmöglich, den „schlechten" Lohngedanken auszuschließen. Worum es sich nun handelt, ist, nach der Schwierigkeit der Leistungen Belohnungen abzumessen. Die Moral erhält nicht eine rein religiöse Motivierung, sondern eine nach dem Gesichtspunkt des Lohnes bestimmte. Denn in demselben Grade, in dem das Gottesverhältnis gegenwärtige Wirklichkeit erlangt, handelt es sich um Mystizismus und damit, prinzipiell gesehen, um sittlichen Indifferentismus. Wenn aber das Moralische eine positive Wertung erfährt als Voraussetzung schließlichen Lohnes, schiebt sich dieses in den Vordergrund und wird übergeordnet im Verhältnis zum Religiösen. Wir sehen also: im Zusammenhang mit dem Prozeß, der die kirchliche Institution als Regulator des sittlichen Lebens vorgeschoben hat, hat die Gnade immer mehr ihre Beziehung zu dem evangelischen Offenbarungsinhalt verloren und hat, eingekapselt in das Gefäß des kirchlichen Sakramentarismus, dem vordringenden Moralismus nicht die Wage zu halten vermocht. Daher das verhängnisvolle Zusammengehen des Moralismus und Mystizismus,

getan hatte. Dazu kommt weiter eine Unterscheidung zwischen gratia und dona Spiritus sancti, welch letztere ein deutlich abgegrenztes Plus im Verhältnis zur Gnade bedeuten.

das die einheitliche Fassung des religiös-ethischen Verhältnisses auseinander gesprengt hat, und das wir in bezug auf den caritas-Begriff haben deutlich hervortreten sehen.

Aus dem oben Gesagten ist es klar, daß, wenn es die Gewißheit der Gnade Gottes und seines Erlöserwillens gilt, der Blick des sittlich wirksamen Menschen sich in erster Linie auf die Zukunft richtet und sich auf eschatologische Gesichtspunkte orientiert. Mag immerhin die Frage der Gewißheit im Hinblick auf die mystische Erfahrung vom Innewohnen der Gnade, die nach unseren Scholastikern möglich ist, auch eine Blickrichtung auf das Jetzt haben, so ist doch auf Grund des sachlich-unpersönlichen, atomistischen Charakters der Gnade ein religiöses Verhalten zu ihr, das eine Gewißheit über die Zukunft gewährte, nicht möglich. Deshalb gleitet die Frage der Gewißheit von selbst in ein Problem über, das vor allem die Aussicht behandelt, in dem eschatologischen Endurteil zu bestehen. Fiducia schließt sich daher — wie wir oben gesehen haben — an spes an. Um also ein Bild von der Stellung des Gewißheitsproblems bei unseren Scholastikern zu erhalten, müssen wir in erster Linie bei dem Begriffe spes und dessen Beziehungen zu den wichtigsten Elementen in ihrer Gedankenwelt und ihrem theologischen Schema verweilen. In diesem Zusammenhang wird auch noch reichlicheres Licht auf das Verhältnis zwischen spes und den beiden anderen hier behandelten Begriffen, fides und caritas, fallen. Wir folgen dabei weiterhin im Großen und Ganzen Bonaventuras besonders ausführlicher und klarer Darstellung der Idee der Hoffnung.

Kap. 2.

Die Hoffnung.

Sowohl bei Alexander wie bei Bonaventura kommt die Hoffnung — wie dies in gleicher Weise bei allen späteren Kommentatoren des Lombarden der Fall ist — im 3. Buche, distinctio 26, zur Behandlung, und zwar geschieht es hier auch gerade in Verbindung mit fides und caritas. Eine organische Eingliederung in den Zusammenhang kann diese Anordnung nicht genannt werden. Denn eigentlich werden die „theologischen Tugenden" durch diese

Stellung nur zu einem Anhange der Christologie, insofern sie hier nämlich auf Grund der von dem Lombarden aufgeworfenen Frage zur Sprache kommen: Si in Christo fuit fides et spes?

Bonaventura hat seine Behandlung der spes in zwei Artikel eingeteilt, von denen der erste über spes secundum considerationem absolutam handelt, d. h. über die Eigenschaften von spes, wenn diese an und für sich betrachtet wird, und der zweite de spe secundum considerationem relatam, d. h. über die Hoffnung in ihrem Verhältnis zu den anderen Funktionen des Lebens im Glauben. Hier können wir natürlich nicht in allem Bonaventuras Darstellung folgen, weder in bezug auf die Reihenfolge, noch in bezug auf erschöpfende Vollständigkeit in der Behandlung des Begriffes, sondern wir müssen uns hier auf die Probleme konzentrieren, die für unsere Frage von Bedeutung sind.

Zuerst handelt es sich für Bonaventura darum, den Inhalt von spes als theologischer Tugend näher zu bestimmen und ihn von einer Bedeutung von spes abzusondern, die für unsere Darstellung nicht in Betracht kommt. Respondeo, dicendum quod nomine spei potest intelligi affectio animae, juxta illud quod philosophi et Sancti dicunt, quatuor esse animi affectiones, videlicet gaudium et dolorem, spem et timorem. Hoffnung in der Bedeutung eines rein psychologischen Affektes, einer passio der Seele ohne religiöse Inhaltsbestimmung hat mit spes in ihrer Eigenschaft als rein religiöser Funktion nichts zu tun.

Um die Stellung, die den verschiedenen Arten der spes in dem psychologischen Schema der Franziskaner zukommt, deutlich zu machen, wollen wir in Kürze einige Hauptpunkte festlegen[1]). Das Seelenleben verteilt sich nach unseren Scholastikern auf zwei Grundkräfte: Erkenntnisvermögen (vis cognitiva oder ratio) und Begehrungsvermögen (appetitus, vis appetiva, vis affectiva). Wie man innerhalb der ratio zwischen einer niederen Erkenntnis (ratio inferior), die sich auf die sinnliche Welt und deren Gegenstände richtet, und einer höheren Erkenntnis (ratio superior), die die höhere, ideelle Welt zum Objekte hat und ihr Licht aus der Quelle der Gottheit empfängt, unterscheiden kann, so kann man auf dem Gebiete des Affektlebens in entsprechender Weise einen Unterschied machen zwischen einem höheren und einem niederen Begehrungsvermögen. Innerhalb

[1]) Vgl. zu dem Folgenden auch: E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras, München 1909, in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie".

des Begehrungsvermögens werden nun zwei „Potenzen" — wie sie im allgemeinen von Bonaventura genannt werden — oder vires (Teilkräfte) unterschieden, die in der Tugendlehre eine sehr wichtige Rolle spielen, nämlich concupiscibilis und irascibilis. Bei den Scholastikern wird nun im allgemeinen im Anschluß an die platonische Dreiheit: νοῦς, θυμός und ἐπιθυμία eine Einteilung gebraucht, die diese beiden Potenzen oder Teilkräfte der affektiven Seelenpotenz dem Intellekt an die Seite stellt. Für Aristoteles, der für die philosophische Unterlage der scholastischen Dogmatik normgebend war, handelt es sich natürlich nur um ein niederes Begehrungsvermögen mit Trieben und Affekten. Ihm folgend vermeidet es daher auch ein gut Teil der mittelalterlichen Theologen, die Termini irascibilis und concupiscibilis auf das höhere Begehrungsvermögen zu übertragen (z. B. Thomas). Bonaventura und Alexander indessen legen diese auch für die Auffassung von appetitus superior oder voluntas zu Grunde. In nobis enim est duplex irascibilis et concupiscibilis, videl. rationalis et sensibilis; rationalis secundum quod immediate nati sumus in Deum ferri, et in qua communicamus cum angelis et in qua secundum diversas comparationes habet reponi theologica virtus et cardinalis; alia vero est irascibilis et concupiscibilis sensibilis . . . (Bonav. II d 16 a 2 q 3 ad 4).

Spes in der Bedeutung eines sinnlichen Affektes, einer passio, die durch ein Objekt der Sinnenwelt angeregt wird, hat nun nach den Scholastikern (in Anschluß an Aristoteles) ihre psychologische Stellung in der niederen, irasziblen Seelenpotenz und ist genau zu unterscheiden von den Arten der Hoffnung, die in dem eigentlichen Willensleben zuhause sind und den von der Vernunft geleiteten Vermögen angehören.

Was bedeutet es nun, wenn die Hoffnung als eine virtus, eine Tugend angesehen wird?

In der scholastischen Anschauung wird die ganze Schöpfung von dem Gesichtspunkt aus betrachtet, daß sie in sich ein Sehnen nach ihrem Urgrunde und Ziele trägt, welches sie dazu bringt, über sich selbst hinauszustreben. Wie die Welt und die Geschöpfe von Gott geschaffen sind, so haben sie auch ihr Dasein und ihren Bestand nur insoweit, als ein solches Streben nach Vervollkommnung in ihnen sich geltend macht. Wie diese echt christlichen Gedanken in der klassischen Zeit der Scholastik — besonders durch Alexander Halesius, der

mit origineller Kraft den Anfang macht — in dem von Aristoteles übernommenen Formschema ihr wissenschaftliches Gewand erhalten, ist bekannt: Gott ist die schaffende und lebengebende „Form", und die Schöpfung die „Materie", die die göttliche Form in sich aufnehmen soll. Dieser Gedanke wurde der Ausgangspunkt für jene Betrachtung der Gnadenmitteilung als eines Informierungsprozesses, die von Alexander an für die mittelalterliche Theologie bezeichnend ist und die die bedeutsamsten Folgen haben sollte. (Vgl. Heims eingehende Studie über „Das Wesen der Gnade bei Alexander Halesius", Leipzig 1907.)

Das Sehnen über sich selbst hinaus und das Streben nach einem höheren Ziel, das die creaturae rationales in sich tragen, richtet sich auf Gott als ultimus finis. Die Erscheinungen menschlicher Tätigkeit, in welchen dieses Sehnen sich ausdrückt, heißen virtutes. Omnis virtus tendit in suum finem, d. h. nach Gott und der Seligkeit, die in der Gemeinschaft mit ihm gewonnen wird. Diese Tugenden teilen sich nun nach den Scholastikern ein in virtutes cardinales und virtutes theologicae. Man denkt sich alle Tugenden jede auf ihren habitus sich gründend, der seinen Sitz in einer bestimmten Seelenpotenz hat und dieser eine gewisse Fertigkeit und Leichtigkeit verleiht, gemäß ihrer eigentümlichen Bestimmung zu funktionieren. Habitus elicit (lockt hervor) den Akt von seiten der Potenz. Nach ihrer Herkunft sind diese habitus teils erworbene (acquisiti), durch natürliche Anlage und Gewohnheit gewonnene Fertigkeiten, teils auf übernatürliche Weise der Seele verliehene (infusi oder gratuiti). Nach ihrem Objekt scheiden sich die erworbenen und verliehenen Tugenden insofern, als die letzteren Gott zum unmittelbaren Gegenstand haben (virtutes theologicae directe tendunt in Deum, Bonav. III d 33a 1 q 1), während die ersteren sich auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst oder zur Welt richten (prout ordinantur ad se ipsum et ad proximum, ib.). Die theologischen Tugenden richten sich unmittelbar auf Gott als ultimus finis und auf seine beatitudo (respiciunt finem), die Kardinaltugenden haben nur eine indirekte Beziehung auf finis, und zielen auf die Mittel, die Seligkeit zu gewinnen (respiciunt ea, quae sunt ad finem). Die theologischen Tugenden stellen also die rein religiöse Seite des Gottesverhältnisses dar, während die Kardinaltugenden dessen ethische Seite bezeichnen.

Das Streben des Menschen bei Ausübung der Tugenden ist also auf Gott als Ziel gerichtet. Aber dieses Ziel kann nur in dem

Maße erreicht werden, als die Kräfte dafür zureichen. Ein Ziel kann nur durch Kräfte erreicht werden, die im Verhältnis zu ihm stehen: ein übernatürliches Ziel daher nicht mit Kräften, die dem Menschen zu Gebote stehen, sondern nur dadurch, daß Gott selbst als Formalursache den Menschen in Bewegung zu sich hin setzt. Dies geschieht in und zufolge der Mitteilung der Gnade (gratiae infusio).

Aber die Mitteilung der Gnade steht nun in allerengstem Zusammenhange mit den theologischen Tugenden, ja wird von diesen, besonders der caritas, fast ganz und gar ausgemacht. Nach der in der Hochscholastik gebräuchlichen Auffassung geht die Eingießung der Gnade auf die Substanz der Seele als solche. Durch die Substanz der Seele wirkt dann die Gnade auf deren verschiedene Kräfte und Potenzen, sie verleiht dem intellektuellen wie dem Affektleben des Menschen eine religiöse Einstellung. Die Gnade zerteilt sich sozusagen auf die verschiedenen Vermögen, durch welche die Seele Gott erfaßt. In den Potenzen wird durch die Gnade eine übernatürliche Qualität niedergelegt, ein habitus, der die Unterlage für das Heraustreten der Tugenden in aktuellen Zustand bildet. Die Tugenden, welche durch die Formierung der rationalen, bezw. irasziblen und konkupisziblen Potenz konstituiert werden, sind fides, spes und caritas.

Wenn also von spes als Tugend gesprochen wird, so haben wir es bei ihr mit einem Teile des höheren Willenslebens zu tun. Der Begriff „Tugend" bedeutet, allgemein genommen, ein Vermögen der Seele, eine „vigoratio et rectificatio" der Potenz, sodaß diese nach ihrer Bestimmung fungiert (Bonav. III d 34 p 1 a 1 q 3 ad 3). Wenn spes virtus oder habitus genannt wird, so wird damit also die Fertigkeit oder Leichtigkeit bezeichnet, womit die Potenz, auf die spes sich bezieht, funktioniert: also eine Vervollkommnung der irascibilis, welche die Seele instand setzt, nach ihrer Bestimmung Gott und die unsichtbaren Dinge zu erfassen.

Die erworbene Tugend, die sich auf das iraszible Seelenvermögen bezieht, heißt nun bei Bonaventura nicht spes, auch nicht, wie z. B. bei Thomas, fiducia, sondern longanimitas, von welcher gesagt wird, daß sie eine Äußerung der fortitudo sei, die ihrerseits wieder nach der alten Einteilung eine der kardinalen Haupttugenden ist. Die Funktion dieser longanimitas ist wie die der spes ein exspectare, aber sie scheidet sich deutlich von der der spes eigentümlichen exspectatio. Nam exspectatio spei consistit in quadam

protensione ad bona aeterna, quae quidem consurgit ex confidentia, qua anima innititur ipsi Deo ex tota virtute sua. Sed exspectatio longanimitatis est, qua anima constantia mentis et robore animi exspectat de omnibus affligentibus et deterrentibus triumphare; et sic actus longanimitatis, secundum quod est fortitudinis, differt ab actu spei et quantum ad objectum circa quod et quantum ad motivum (Bonav. III d 26 a 1 q 4 ad 4). Jene Hoffnungsfreudigkeit und jene Zuversicht, alles wohl zu bestehen, die der Christ gegenüber allen Gefahren und Widerwärtigkeiten des Lebens haben soll, ist also nicht zur Hoffnung in ihrer Bedeutung als theologischer Tugend zu rechnen, wenn auch natürlich nach der scholastischen Anschauung die theologischen und die praktisch-sittlichen Tugenden in engstem Zusammenhange stehen (vgl. Seeberg, Dg. III S. 444f.). Die Hoffnung auf Gott stärkt und stählt daher gegen alles, was die Zuversicht und Gewißheit, in des Lebens Widerwärtigkeiten nicht unterzugehen, erschüttern will. Es heißt von spes, daß sie facit hominem in tribulatione gaudere et stabilem esse (III d 26 a 1 q 3, 5). Spes wie caritas ist „adminiculans", stützend, im Verhältnis zu dieser Tugend der Tapferkeit. Amor enim Dei et certa exspectatio futurae beatitudinis multum adjuvant virtutem fortitudinis, ut possit omnia mala perferre . . . (ib. ad 5).

Wir gehen nun dazu über, spes in ihrer Eigenschaft als virtus theologica näher zu charakterisieren.

Nachdem Bonaventura spes als einen bloßen Affekt der Seele beschrieben hat, fährt er fort: Potest etiam nomine spei intelligi ipsa res exspectata . . . Potest nihilominus sumi pro habitu, qui dirigit animae motum et affectum in illud quod exspectandum est. Et isto tertio modo dicendi spes non tantum est virtus gratuita, immo etiam virtutum gratuitarum sustentamentum et ancora. Mit dieser Bedeutung von spes im Sinne eines der Seele eingegossenen habitus, der das Willensleben des Menschen auf Gott hin als auf sein direktes Objekt in Bewegung setzt, haben wir es hier zu tun.

Göttlich (theologica) wird die Tugend der spes — ebenso wie fides und caritas — genannt, teils deshalb, weil sie Gott unmittelbar zum Objekt hat, teils auch deswegen, weil sie durch einen von Gott selbst eingeflößten habitus begründet wird. Ebenso wie die mitgeteilte Gnade als eine reale Neuschaffung des menschlichen Wesens in seiner Beziehung zu Gott gedacht wird, werden nun auch die den

theologischen Tugenden zu Grunde liegenden habitus als Qualitäten realer Beschaffenheit gedacht, die in dem Menschen neu geschaffen werden. Der habitus der Hoffnung ist also die wirkliche Umbildung der irasziblen Potenz zu dem Vermögen, auf Gott in Hoffnung und Zuversicht gerichtet zu sein. Und dieses kann man sich nicht anders als durch einen direkt metaphysischen Akt in der Seele zustande kommend denken.

Was das „Subjekt" der spes angeht, so finden Alexander und Bonaventura — im Anschluß an Augustin — die Gottähnlichkeit der vernünftigen Seele in ihren drei Grundkräften der rationalis, der irascibilis und der concupiscibilis gegründet. Diese Gottähnlichkeit, die sie auf Grund der Ausstattung der pars superior animae hat, ist ihr Vorrecht vor den unvernünftigen Tieren. Der Mensch war im Anfang der Fülle des Göttlichen teilhaftig (deiformitas), aber durch den Sündenfall ging er dieser anerschaffenen Hoheit wieder verlustig (deformitas). Durch die Erlösung hat Gott indessen eine Wiederherstellung dieser imago creationis ermöglicht, indem durch die Gnade eine imago recreationis aufgerichtet wird. Und es ist gerade diese in der Schöpfung gegebene imago, welche für die Gnade empfänglich ist. Ihren drei Grundvermögen entsprechen im Gnadenzustande drei Tugenden, nämlich die theologischen, durch die die Seele die göttliche Form wiederum in sich aufzunehmen beginnt. Consistit enim imago recreationis in tribus virtutibus theologicis et unitate gratiae, sicut imago creationis in tribus potentiis et unitate substantiae (Bon. III d 26 a 2 q 5 ad 4; d 27 a 1 q). Es ist also für unsere Scholastiker klar, daß der potentia rationalis, der irascibilis und der concupiscibilis die durch die Gnade erweckten theologischen Tugenden entsprechen, nämlich fides, spes und caritas.

In dem Art. 2, Quästio 5, entwickelt nun Bonaventura seine Antwort auf die Frage: Utrum spes sit in parte animae cognitiva an affectiva? Welches sind die Merkmale, von denen man behaupten kann, daß sie die Funktionsart des irasziblen Seelenteiles kennzeichnen und die es bewirken, daß spes dorthin gestellt werden muß? Potentiae enim irascibilis non tantum est detestari mala culpae et perpeti mala poenae, sed etiam aggredi terribilia et erigi ad magna et ardua (III d 26 a 2 q 5). Und daraus schließt Bonaventura, daß zum irasziblen Teil nicht allein ira, als eine passio der Seele mit negativer Aufgabe, und patientia, als die ihr entsprechende Kardinaltugend, gerechnet werden müssen, sondern auch

jene Tugenden, die die Aufgabe haben, zum Angriff überzugehen und die Seele dadurch zu beleben und zu stärken, daß sie ihr das hohe Ziel vorhalten: nämlich fortitudo und spes. Denn die Aufgabe der spes ist es gerade, erigere animum ad excellentiam ipsius finis (ib.). Die Hoffnung muß stabilire et quodam modo assecurare de assequenda futura beatitudine, und stabilitas und confirmatio gehören zur irascibilis. Und eine entsprechende Aufgabe kommt der irascibilis im Himmel zu, wenn die Hoffnung in Erfüllung gegangen und in perfecta tentio oder comprehensio verwandelt ist. Wie die irascibilis hier auf Erden (in via) das zu verteidigen hat, was sie besitzt, so kommt ihr dort (in patria) das firmiter tenere zu.

Auf Grund dieser Anlage der irasziblen Potenz, die Seele auf das Endziel hin in Bewegung zu setzen und sie der Gewinnung desselben zu versichern, welche beide Eigenschaften für spes eigentümlich sind, muß man jene als das Subjekt der spes hinstellen. Die beiden, der spes zugehörigen Akte: confidere und secure tendere, können nicht theoretische Funktionen sein, sondern müssen dem Willen angehören (ib. ad 3).

Nachdem nun spes in Hinsicht auf ihr Subjekt bestimmt ist, tritt Bonaventura an ihre Eigenart in Hinsicht auf ihr Objekt heran.

Theologische Tugend wird nun spes nicht allein deswegen genannt, weil sie unmittelbar von Gott eingeflößt wird oder deshalb, weil sie sich auf die Potenzen richtet, die der imago Dei im Menschen angehören, sondern — wie früher bemerkt — vor allem deshalb, weil sie Gott zum unmittelbaren Objekt hat. Et sic tam ex parte subjecti quam ex parte objecti colligitur, quod spes sub genere virtutis theologicae debet reponi. Theologicae enim virtutes Deum habent pro objecto et superiorem partem animae pro subjecto (III d 26 a 1 q 3). Jede Tugend besteht in einer besonderen Beziehung zwischen der — aus einem gewissen Gesichtspunkte gesehenen — Seele und einem Ziele. Die Tugend ist eine bestimmte Zielstrebigkeit der Seele nach der Regel: omnis virtus tendit in suum finem. Die theologischen Tugenden sind also die Einstellung des höheren, für Religion veranlagten Seelenlebens auf Gott: In demselben Grade, wie man den theologischen Tugenden bestimmte, von einander verschiedene Funktionen zuschreibt, werden sie nicht nur nach ihrem Subjekt, sondern auch nach ihrem Objekt unterschieden. Man denkt sich mit anderen Worten, daß die Seele ver-

schiedene Organe für die Auffassung ihres Objektes besitze, und das Objekt wird aus verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt, je nachdem das eine oder das andere seelische Medium zur Anwendung kommt. Gott wird so auf eine Art von der rationalis, auf eine andere von der irascibilis, und noch auf eine andere von der concupiscibilis erfaßt.

Für Bonaventura steht es nun fest, daß, sowie die rationalis sich auf einen Gegenstand mit Rücksicht auf seine Eigenschaft als etwas Wahres (verum) richtet, so für die pars affectiva der Gesichtspunkt des Wertes der bestimmende ist, und deshalb ihr Objekt ein bonum sein muß. Indessen kann dieses bonum auf verschiedene Weise erstrebt werden. Auf der einen Seite so, daß es, — ob nun in der Gegenwart erreichbar oder nicht — von mir als etwas aufgefaßt wird, mit dem ich vereint werden kann (unio) und von dessen Gemeinschaft ich einen seligen Genuß gewinnen kann (fruitio Dei). Das ist dann ein Gegenstand für die Tugend der Liebe und wird als ein Gegenstand des Genießens, als etwas an sich Gutes angestrebt, um seiner teilhaftig zu werden. Und zwar von der konkupisziblen Seelenpotenz, welche den Menschen zu einem seligen Versinken in der Gottheit hinführen will (d 26 a 2 q 4).

Aber auf der anderen Seite kann der affektive Teil der Seele sich auch auf ein Objekt richten, das zwar, um den Willen in Bewegung zu setzen, sicherlich auch ein bonum sein muß, das aber für die Seele nicht in erster Linie als ein Gegenstand des Genießens und der Versenkung in Betracht kommt, sondern das seine Anziehungskraft auf sie ausübt auf Grund der ihr eingeschaffenen Sehnsucht, vervollkommnet zu werden und die Früchte der Mühen des Erdenlebens zu ernten. Sicut homo naturaliter appetit illuminari et delectari, ita etiam naturaliter appetit gloriari ... (ib. contra 4). Denn die Seele trägt ein bewußtes Streben nach großen und hohen Zielen in sich. Licet omnes virtutes gratuitae quodam modo elevent mentem et hoc maxime faciant virtutes theologicae; elevatio tamen et erectio propriissime competit ipsi spei: ergo si virtus spei maxime consistit in erigendo et elevando ipsum animum, cum animus noster magnus sit nec sit natus erigere se nisi ad magna et ardua; videtur ergo quod objectum spei quantum ad efficaciam movendi teneat rationem ardui (ib. 5). Es wird so die eigentliche Funktion der Hoffnung zwischen den

Schwierigkeiten und Anfechtungen der Gegenwart und der Freude und Herrlichkeit des Endzieles eine Brücke zu schlagen.

Deshalb, weil irascibilis zur Aufgabe hat, in der Seele eine derartige auf das Transzendente gerichtete Energie hervorzubringen, heißt es in Übereinstimmung damit, daß ihr Objekt ein arduum et magnum, excellens, gloriosum ist[1]). Es trägt den Charakter des Entfernten, Erhabenen und liegt in einem ganz anderen Abstande von der Seele, als der Gegenstand, mit dem die Tugend der Liebe in Gemeinschaft tritt. Bonum enim sub ratione boni, quando praesens est, delectat et reficit ipsam concupiscibilem; sed sub hac conditione non habet elevare et erigere; immo potius sub ratione excellentis (l. c. ad 3). Dies ergibt, daß spes in ganz anderem Maße Gottes Transzendenz, Hoheit und Majestät ins Auge faßt als caritas. Während es von der Liebe heißt, daß sie communicat cum Deo ut amicus cum amico, daß sie zur Einheit mit Gott führe, legt spes einen Abstand zwischen Gott und der Seele fest, der nie übersprungen werden kann. Der Gott, vor dem der Mensch in der Hoffnung steht, ist zwar gewiß summa bonitas, aber zugleich immer majestas, excellens, gloriosus usw.

Für den Frommen, der in Hoffnung und Zuversicht sich an Gott wendet, zeigt sich dieser also sowohl als der Gute wie als der Mächtige und Erhabene; er wird für ihn potentissimus in virtute et munificentissimus in liberalitate, er besitzt die excellentiam virtutis et largitatis. Cum autem quis totam fiduciam in eum posuit, qui excellentissimae virtutis est et liberalitatis, magna ab eo exspectat se assecuturum. Deshalb heißt es auch oft, daß Gott als promittens Gegenstand der spes sei. Ideo enim spes exspectat magna bona promissa, quia confidit de immensa largitate promittentis (a 1 q 2 ad 1). Sicut fides in credendo assentit ipsi Deo ut dictanti vera, sic spes ei innititur ut promittenti magna (a 1 q 3). Und in der oben zitierten quaestio

[1]) Bonaventura weist es ab, praesens und futurum als zureichende Unterscheidung zwischen dem Objekte der Liebe und dem der Hoffnung zu verwenden. Diese Unterscheidung genügt nicht für eine tiefere Betrachtung (interius considerantí, licet . . . videatur aliquid probabilitatis habere). Das zeigt sich unter anderem darin, daß desiderium, wenn es sich auch sehr häufig auf ein futurum richtet, doch nicht mit spes gleichgesetzt werden kann, sondern angesehen werden muß als quaedam differentia amoris, et ad ipsam caritatem pertinet desiderare (a 2 q 4; dub. 5). Damit tritt Bonaventura in Gegensatz z. B. zu Duns und Späteren, die spes mit desiderium gleichsetzten.

heißt es: Ipse Deus, in quo speramus, magna promittit nobis in consolationem spei nostrae. Vgl. auch a 1 q 2 in corp. und a 1 q 1 contra 4[1]).

Als magnus und arduus ist Gott nicht allein gloriosus, welches Attribut das Große mit Rücksicht auf seine sublimitas bezeichnet, sondern auch aeternus, was das Große in Hinsicht auf seine diuturnitas ist. Gloriosum bezeichnet, wie Bonaventura sagt, das Große intensiv, aeternum extensiv. Wie wir sehen, werden alle höchsten Epitheta des Transzendenten dem Objekte der Hoffnung beigelegt. Es wird überhaupt klar, daß spes jene Seite der Frömmigkeit repräsentiere, die stets die ethischen Bedingungen des Verkehres mit Gott im Auge behält. Unsere sittliche Verkommenheit und Verkehrheit hat zur Folge, daß wir hier in der Zeitlichkeit die Seligkeit nicht als etwas Gegenwärtiges erleben, sondern sie nur als einen Lohn jenseits des Erdenlebens erwarten können. Und um diese Seligkeit zu gewinnen, müssen wir uns durch einen Wandel in der Reinheit des Herzens und durch gute Werke darauf vorbereiten. Die ethischen Kategorien treten hier ganz anders in den Vordergrund als bei der fruitio Dei, zu der caritas führt. Nicht als ob caritas die Bedeutung der ethischen Disposition ganz beiseite ließe; aber das Sittliche kommt von anderen Gesichtspunkten in Betracht. Für die fruitio Dei der Mystik hat das Ethische nur als negative Disposition Bedeutung, es soll die Schranken für das selige Sich-Versenken wegräumen, dadurch, daß es die irdische Lust tötet, aber es hat keinen Platz in dem höchsten Moment der mystischen Liebe (amor exstaticus). Zwar behält auch die höchste Ekstase bei den Scholastikern ein gewisses Gefühl für den sittlichen Abstand zwischen Gott und der Seele. Es ist niemals die Rede von einem vollständigen Einswerden mit Gott. Aber dies hat seinen Grund nicht in der eigenen, innerlichen Wesensart der Mystik, sondern in den Momenten der religiösen Konzeption, welche Gottes sittliche Erhabenheit und Transzendenz betonen. Und bei dem Charakter, den spes bei den Scholastikern hat, kann gesagt werden, daß gerade dieser Begriff als Vertreter dieser Seite des Gottesverhältnisses dasteht.

[1]) Wir finden hier dieselbe Wechselbeziehung zwischen fiducia und spes einerseits und promissa Dei andererseits, wie wir sie früher bei Augustinus gefunden haben, obwohl die Beziehung zu diesem Begriff dort auch für fides im Sinne persönlichen Vertrauens galt.

Die mittelalterliche Frömmigkeit erweist sich auch in diesem Betracht als eine „complexio oppositorum".

Hiermit ist also die Modifikation angegeben, die für spes bei ihrer Einstellung auf ihr Objekt eigentümlich ist. Wie klar es nun auch ist, daß spes durchaus eschatologisch eingestellt ist, so schließt dies doch nicht aus, daß sie mit den Mitteln rechnet, die für das Gewinnen des Endzieles notwendig sind (ea, quae sunt ad finem). Das wird auch durch die Zusammenstellung der beiden Definitionen von spes festgelegt, die Bonaventura vom Lombarden übernimmt: Spes est certa exspectatio futurae beatitudinis und Spes est virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur. Spes geht nicht nur auf aeterna beatitudo oder gloriatio, sondern auch auf alle geistigen Güter, die das Vorwärtskommen in der Richtung auf das Endziel hin befördern. Prinzipiell streckt sich daher die Hoffnung ihrem eschatologischen Richtpunkt entgegen, aber sie muß doch auch auf den Weg sehen, der dorthin führt. Deshalb sind Gegenstände für das Flehen und die Erwartung der Hoffnung solche Dinge wie die Sündenvergebung durch contritio, die Mitteilung der rechtfertigenden Gnade und dann während des fortgesetzten Lebens in der Heiligung die Sündenvergebung und der Zuschuß von sittlicher Kraft und Stärke, der besonders durch die Sakramente mitgeteilt wird. Deshalb spricht Bonaventura sowohl von einer spes veniae resp. gratiae wie von einer spes gloriae.

Nun könnte man nach Bon. einwenden, daß die Tugend der Hoffnung ihre eigentliche Bestimmung verliert, wenn als ihr Gegenstand einmal Gott und dann wieder die Gaben, die er mitteilt, angegeben werden (d 26 a 1 q 2). Muß man nicht eigentlich sagen, daß spes in zwei ganz verschiedene psychologische Funktionen auseinanderfällt, die eine, die sich unmittelbar auf Gott selbst richtet, und die andere, die auf seine Gaben abzielt? Spes in dem ersten Sinne ist fiducia, im zweiten exspectatio. Si ergo ad spem confidere, secundum quod dicimur sperare in Domino, ad spem etiam pertinet exspectare, secundum quod dicimur sperare futuram gloriam: videtur ergo quod spes habeat diversificari formaliter et ita subdividi in alias species. Darauf antwortet nun Bonaventura, daß ein solches Auseinandersprengen der Tugend der spes nicht stattzufinden braucht, weil ja Gott selbst als ratio movens hinter beiden Akten der Hoffnung steht und so das eigentliche Objekt für spes ist. Sicut enim fidei virtus, assentiendo primae Veritati

propter se et supra omnia, omnia illa credit, quae sibi summa Veritas dictat esse credenda; sic ipsa spes, confidendo et innitendo immensae et indeficientissimae largitati divinae, omnia illa exspectat, quae sibi Deus promittit esse in futuro retribuenda. Quemadmodum fidei virtus omnia quaecumque credit, principaliter non credit Deo, sed etiam de Deo et circa Deum; sic et ipsa spes omnia quae exspectat, non solum exspectat a Deo, sed etiam exspectat illa obtinere in ipso Deo, ut habendo Deum habeat omne bonum (d 26 a 1 q 2).

Bonaventura legt sich das Problem auch mittels des aristotelischen Formschemas für verschiedene Arten der Kausation zurecht. So wird gesagt, daß Gott die causa formalis oder das objectum formale für spes sei, während venia, gratia, gloria usw. die causae materiales für sie seien (d 26 dub. 1).

Auch gegen andere Einwendungen legt nun Bonaventura den nach außen selbständigen und nach innen einheitlichen Charakter der Hoffnung dar. Dies geschieht hauptsächlich an Hand der Definition der Hoffnung, die sich wiederfindet beim Lombarden d 26 c 1: Est autem spes virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia exspectantur. Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex meritis praecedentibus vel ipsam spem, quam natura praeit caritas, vel rem speratam, id est beatitudinem aeternam. Sine meritis enim aliquid sperare non spes, sed praesumptio dici potest. In Anschluß an diese Definition ergeben sich die verschiedenen Probleme, die Bonaventura aufstellt: die Frage über den Charakter der Hoffnung als Tugend, über die Gewißheit der Hoffnung, über ihr Verhältnis zu den merita, über die Rangordnung zwischen der Tugend der Liebe und der Hoffnung, über den Gegenstand der Hoffnung usw.

Die Funktion der Hoffnung ist hier von Lombardus als exspectatio charakterisiert. Bei der Analyse der Hoffnung als Aktes greift Bonaventura (d 26 a 1 q 2 ad 3) zur Beantwortung die gedachte Möglichkeit auf, den Begriff der Hoffnung auf das Ergebnis des im sittlichen Leben sich offenbarenden Strebens nach Vollkommenheit hinunterzudrücken. Spes würde dann keine selbständige theologische Tugend, d. h. keine direkt religiöse Funktion sein, sondern eine allgemeine Unterlage für die Sittlichkeit. Bonaventura weist nun diese Gleichstellung der Hoffnung mit der allgemeinen tendentia in finem, die jeder Tugend zukommt, zurück. Tendere in

finem potest esse dupliciter: aut promerendo et habilitando aut exspectando. Primus modus tendendi est communis omnibus virtutibus, sed alius modus proprius est ipsi spei. Nulla enim virtute exspectamus beatitudinem nisi mediante ipsa spe, quamvis omni virtute ipsam beatitudinem mereamur (l. c.). Dieſelbe Verteidigung der Hoffnung als einer Funktion ſpezifiſch religiöſen Charakters finden wir auch gegenüber der Behauptung, daß spes mit jeder beſonderen Tugend verknüpft ſei, als ein begleitendes Gefühl von gaudium bei der Ausübung der betreffenden Tugend. Eine ſolche complacentia findet ſich bei jedem Tugendakt vor. Aber ſie iſt nach Bonaventura keineswegs identiſch mit der exspectatio boni futuri, wie dieſe für spes eigentümlich iſt. Ein Grund dafür iſt der folgende: Possunt enim virtutes in suos actus exire nihil cogitando de remuneratione (l. c. ad 4). Exspectatio, wie ſolche bei der spes in Betracht kommt, kann daher den Tugendakten nicht untergeordnet werden und nicht auf dieſelbe Weiſe in ihnen aufgehen wie jene complacentia, die bloß als ein Komplement zu jeder ausübenden Tugend zu betrachten iſt.

Bei spes handelt es ſich indeſſen nach Bonaventura — wie ſchon früher hervorgehoben wurde — nicht allein um Erwarten eines Lohnes in Anſchluß an die ſittliche Wirkſamkeit. Das, was spes zu einer religiöſen Funktion macht, iſt der Umſtand, daß das Warten auf Lohn mit einem eigenartigen Verhalten zu Gott verknüpft iſt, einem feſten Vertrauen zu Gottes barmherzigem und gnadenvollem Willen, confidentia oder fiducia. Wenn spes gleichgeſetzt wird mit fiducia, ſo iſt das Objekt, das ergänzt werden muß, Gott ſelbſt, während exspectatio auf etwas ausgeht, das als Gabe oder Lohn von Gott unterſchieden wird. Wenn das Eigenartige in der Funktion von spes angegeben werden ſoll, ſo werden eigentlich fiducia und exspectatio beliebig mit einander vertauſcht. Sperare kann zum Objekte ebenſo gut Deus wie die aeterna beatitudo haben (a 1 q 2 contra 1).

Da die Hoffnung ſowohl Vertrauen auf Gott wie Erwartung eines Lohnes bedeutet und beides als Moment der spes aufgefaßt werden muß, ſo wird geſagt, daß die Hoffnung aus zwei Akten beſtehe. Wenn dies aber ſo iſt, fragt Bonaventura, müſſen da nicht dieſe inhaltlich verſchiedenen Akte die Einheitlichkeit der Tugend der Hoffnung ſprengen? Fordert nicht — nach ſcholaſtiſcher Terminologie — jeder Akt ſeinen beſonderen „habitus“? (L. cit.). Bona-

ventura antwortet, daß dies nicht der Fall zu sein braucht, wenn der eine Akt mit dem anderen so enge verknüpft ist wie hier. Quando sic est quod unus principaliter respicit habitum virtutis, et alius habet ad illum ordinem et connexionem et consequentiam naturalem, non oportet, habitum diversificari propter illorum actuum diversitatem (a 1 q 2 ad 1). Es ist das Vertrauen auf Gottes Willen, das es ermöglicht, daß die Gewißheit des Lohnes stark und lebendig sein kann. Ideo enim exspectat spes magna bona promissa, quia confidit de immensa largitate promittentis. Es besteht zwischen confidentia und exspectatio ein direkt kausales Verhältnis, das Vertrauen ist der Grund zur Zuversicht. Und weil dies so ist, so kann es ein und derselbe habitus sein, quo speramus in Domino et quo speramus habere Dominum, sicut unus (sc. habitus) quo credimus Deo et quo credimus Deum.

Fiducia und exspectatio gehören so enge zusammen, daß die eine ohne die andere nicht vorausgesetzt werden kann. Exspectatio kann sich nicht einstellen, außer wenn wir vorher ein festes und gewisses Vertrauen hegen, und das Vertrauen auf der anderen Seite geht angesichts der Betrachtung der Verheißungen Gottes unmittelbar in exspectatio über. Spei enim duplex est actus, quorum unus est principium et origo alterius; spes enim facit confidere et faciendo confidere facit exspectare. Nullus autem recte confidens confidit et innititur nisi in eo, qui nec possit nec velit sibi deficere; talis autem non est nisi ille, qui est potentissimus in virtute et munificentissimus in liberalitate. . . . Cum autem quis totam fiduciam in eum posuit, qui excellentissimae virtutis est et liberalitatis; magna ab eo exspectat se assecuturum (d 26 a 2 q 4). Exspectatio spei consistit in quadam protensione ad bona aeterna, quae quidem consurgit ex confidentia, qua anima innititur ipsi Dei ex tota virtute sua (a 1 q 4 ad 4). Diese Doppelheit in der Funktionsweise von spes hat nach Bonaventura (vgl. oben) ihre deutliche Analogie sowohl bei fides wie bei caritas, die beide auch einen unmittelbar religiösen Akt und einen daraus abgeleiteten in sich enthalten. Das principale objectum des Glaubens ist summa veritas, die unmittelbar mit der Seele in Gemeinschaft tritt und ihr von ihrem Lichte mitteilt, aber konkretes Material gewinnt der Glaube erst im Anschluß an die Schrift und die überlieferte Lehre (. . . fidei virtus, assentiendo primae Veritati propter se et supra omnia, omnia illa credit, quae sibi summa

Veritas dictat esse credenda, a 1 q 2). Und so wie es sich hier um zwei Arten von Glaubens-assensus handelt, so enthält auch caritas die beiden oben berührten Akte des amor amicitiae und des amor concupiscentiae. Durch amor amicitiae wünsche ich Gott alles Gute wie ein Freund dem andern, während amor concupiscentiae sich nach Gott sehnt als nach einem Gut für den Liebenden selbst. Motus amicitiae est ille, quo quis desiderat Deo placere et servire; motus concupiscentiae est, quo desiderat Deum habere et videre (d 27 a 2 q 3 ad 2). Die Liebe kann ebensowenig wie die Hoffnung uninteressiert sein. Sowie die fiducia der Hoffnung in die exspectatio eines Gutes zum Vorteil des Hoffenden übergeht, so stellt sich das von mir Geliebte immer als ein von mir persönlich ersehntes Gut dar. Qui enim est amicus alii, optat ei aliquid bonum; et dum optat ei illud bonum, et ipsum bonum optatum facit concupiscere et eidem facit adhaerere. Unde sicut spes innititur summae Immensitati sive Potestati, sic caritas adhaeret et adhaerere facit summae Bonitati (d 27 a 1 q 2 ad 6).

Aber diese den drei theologischen Tugenden gemeinschaftliche Eigenart beschränkt sich nicht bloß auf ein Analogieverhältnis; ohne des Glaubens willentliche Beziehung zu Gott (credere Deo) und die daraus sich ergebende Gewißheit von seiner Güte und Wahrhaftigkeit könnte die fiducia der Hoffnung mit ihrem unmittelbaren inniti in Deum nicht zustande kommen. Und wenn nicht der Glaube der veritas Gottes konkreten Hintergrund gäbe (credere Deum resp. de Deo et circa Deum), so würde sich die Hoffnung in einen mystischen Drang ohne motivierende Kraft verlieren. Jetzt dagegen geht fiducia kraft ihrer positiven Bestimmtheit in Akte über, die für das ethische Leben direkt motivierende Bedeutung haben. Und weiter wird dementsprechend der Akt der fiducia als eine unmittelbare Voraussetzung und Vorbereitung des amicitia-Aktes der Liebe gefaßt, und dasselbe geschieht mit exspectatio im Verhältnis zum concupiscentia-Akt. Amor autem concupiscentiae adeo intensus esse non potest nisi praeambula exspectatione. Similiter nec amor amicitiae potest esse adeo elevatus, nisi praecedat confidentia. Nullus autem plus vult bonum alii quam sibi, nisi in illum totaliter confidat; nullus etiam aliquod bonum super omnia concupiscit, nisi qui se ad illud aliquando perventurum praesumit (d 26 a 2 q 3 ad 3).

Einer der wichtigsten Punkte für Bonaventuras Darstellung der spes ist die Charakteristik derselben auf den verschiedenen Entwicklungsstufen des christlichen Lebens. Den entscheidenden Einschnitt in der Entwicklung stellt der Akt der Rechtfertigung dar, durch den der Mensch der heiligmachenden Gnade (gratia gratum faciens) teilhaftig wird. Die gratia justificans macht den Menschen in realem Sinne Gottes teilhaftig. Von Aristoteles her hat Alexander, um die Mitteilung der Erlösung zu veranschaulichen, den Gedanken von der Gnade als der „Form", welche durch eine göttliche Einwirkung die menschliche Seele als „Materie" durchdringt, in die mittelalterliche Theologie eingeführt. Von dem, was noch außerhalb dieser entscheidenden Gnadenmitteilung liegt, die von der justificatio repräsentiert wird, wird ausgesagt, es sei ohne Form (informe); von dem dagegen, was teil an der Gnade gewonnen hat, es sei formatum. Es wird also jetzt sowohl für fides wie für spes eine Unterscheidung zwischen einem informis- und formata-Stadium gemacht (spes, resp. fides informis und formata)[1]). Dennoch sind auch die ungeformten Akte der spes und fides nicht ohne alle Teilhaftigkeit an der göttlichen Gnadenkausalität. Die göttliche Form ist da, wenn auch nur auf eine vorbereitende und unvollkommene Weise, in der Seele wirksam. Alexander hat für dieses Stadium der vorbereitenden Gnadenwirkungen den Begriff der gratia gratis data konstruiert. Durch ihn wird eine Abgrenzung sowohl nach oben hin gegen die gratia gratum faciens, wie nach unten hin gegen die natürlichen Kräfte des Menschen gewonnen. Sowohl gratia gratum faciens wie gratia gratis data denkt sich die Scholastik als etwas Substantielles in der Seele, das in ihr durch einen metaphysischen Akt (infusio) zustande kommt. Durch gratia werden in den verschiedenen Seelenpotenzen habituelle Grundlagen geschaffen, wodurch jede von ihnen ihre Akte zustande bringen kann. Diese „habitus" haben verschiedene Vollkommenheit je nach den verschiedenen Gnadenstadien und desgleichen die Akte, die in ihnen ihre Ursache haben.

Die Triebkraft, die die Gnade bei religiöser wie sittlicher Tugendübung bedeutet, wird von unseren Theologen als eine voluntas oder tendentia in Deum bezeichnet. Der Unterschied zwischen deren Wesensart in dem informis- und dem formata-Stadium wird als ein Unterschied zwischen einer voluntas semiplena sive imperfecta

[1]) Caritas als identisch mit der heiligmachenden Gnade kann natürlich niemals ungeformt sein.

und einer voluntas plena sive perfecta beſchrieben. Voluntas imperfecta – ſagt Alexander – designatur per optativum modum, ut cum dicitur vellem, voluntas perfecta per indicativum, ut cum dicitur volo, desidero. Voluntas imperfecta sive semiplena concomitatur spem informem, voluntas vero perfecta spem formatam. Unde est, quod proprie non potest dici de existenti in peccato mortali, quod vult tendere in beatitudinem, sed quod vellet, secundum quem modum dicitur Proverb. XIII. de pigro: Vult et non vult piger (Alex. III q 65 m, vgl. Bonav. d 26 a 1 q 5 ad 4). Dieſe voluntas plena oder perfecta iſt in dem formata-Stadium eben die vollkommene Liebe, kraft deren ich Gott diene und ihn um ſeiner ſelbſt willen und mehr als alles andere liebe (propter se et supra omnia). Durch ſie erhalten die habitus der verſchiedenen Seelenpotenzen eine ſolche Vervollkommnung, daß ſie mit Leichtigkeit in Akte übergehen. Bei fides wird das assentire, mit dem ich die göttliche Wahrheit bejaht habe, zu einem consentire, womit ein innerlicheres Umfaſſen des Glaubensobjektes bezeichnet wird und das gleichbedeutend iſt mit ipsi veritati amore conjungi. Und für spes bedeutet die Formung durch caritas eine Vervollkommnung der iraſzibeln Seelenpotenz zu einer ſtärkeren und ſichereren Hoffnung, wobei sperare mit amando in Deum ire vereint iſt.

Die tendentia semiplena dagegen, die das Weſen der gratia gratis data ausmacht, verleiht den verſchiedenen Seelenpotenzen einen habitus, der im Vergleich zu dem früher genannten einen mehr unvollkommenen Charakter hat, aber doch auf eine vorbereitende Art die Seele mit Gott als ihrem ultimus finis in Verbindung ſetzt. Von der Hoffnung, die in dem informis-Stadium zuſtande kommt, heißt es bei Bonaventura (d 26 a 1 q 4): Ille actus sperandi ab aliquo habitu procedit, qui quidem habitus bonus est et tenet etiam aliquo modo rationem virtutis, pro eo quod potentiam, quam perficit, quodam modo rectificat et vigorat. Rectificat quidem, dum aliquam inclinationem et ordinem tribuit ad gloriam tanquam ad finem ultimum, ubi standum et in quo quiescendum. Vigorat etiam in hoc, quod elevat potentiam ad aeterna bona exspectanda et quandam stabilitatem ei tribuit, ne per desperationem succumbat.

Bereits in dem natürlichen Stadium, wenn der Menſch ſich in puris naturalibus befindet, hat ſeine Seele ein angeborenes Sehnen nach Gott und ſeiner Seligkeit, das von unſeren Scholaſtikern mit

vielen, verschiedenen Namen belegt wird, naturalis dilectio Dei, amor naturalis, desiderium Dei, tendentia in Deum usw. Aber diese angeborene Gottessehnsucht bringt ihn doch nie zu einer wirklichen Gemeinschaft mit Gott oder zu einem Leben, das diesem wohlgefällig ist. Und zwar deshalb, weil die Motive für sein Tugendleben — seinen Glauben, seine Hoffnung und Liebe und sein sittliches Leben — von dieser Welt sind und nicht auf einen Willen, an Gott um seiner selbst willen zu glauben, zurückgehen. Fides entsteht hier propter aliquam rationem creatam, z. B. durch kirchliche Autorität, nicht propter Deum, nicht deshalb, weil die Gnade den Menschen überzeugt hat. Ein Glaube auf Grund solcher Motive hat nicht im Geringsten den Charakter einer Tugend und stellt daher auch keine Beziehung zu Gott her. Das allgemeine Sehnen (generalis cupiditas), das in dem natürlichen Stadium sich geltend macht, reicht nicht hin, uns für die Gnade empfänglich zu machen und uns mit Gott zu vereinen, sicut patet in philosophis, qui beatitudinem multum desideraverunt, numquam tamen gratiam Dei adepti sunt (Bonav. II d 28 a 2 q 1 ad 2). Das bedeutet auch, daß den Menschen der Kampf gegen die Sünde, soweit er mit natürlichen Kräften geführt wird, niemals näher zu Gott bringt. Kraft der angeborenen tendentia in beatitudinem kann ich es dahin bringen, daß ich die Sünde als etwas, was meiner eigenen Natur schadet (laesivum naturae), also auf Grund einer rationalen Motivierung meide; aber sie als ein offensivum Dei zu meiden, dazu bedarf es einer Hilfe, die nur die Gnade gibt. Dupliciter contingit detestari culpam, aut quia est offensiva majestatis et aequitatis divinae, aut quia est laesiva propriae naturae. Primus modus detestandi disponit ad gratiam gratum facientem, nec umquam est absque dono gratiae gratis datae in statu naturae lapsae. Cognoscere autem, quod per culpam offendatur Deus, donum Dei est. Alio modo est detestari peccatum, inquantum est laesivum naturae, sicut aliquis detestatur fornicationem, quia per ipsum amisit visum, vel incurrit alium morbum, et talis detestatio potest esse a virtute naturae; sed hoc non disponit ad gratiam gratum facientem (Bonav. II d 28 a 2 q 1 ad 6). Von der Hoffnung in dem natürlichen Vorstadium der Gnade — der spes acquisita, wie der Terminus bei Duns und anderen lautet — sprechen Alexander und Bonaventura nicht. Für sie muß die erwähnte generalis tendentia oder das desiderium beatitudinis die

religiöse und sittliche Motivierung im acquisita-Stadium vorstellen. Erst durch gratia gratis data wird nach Bonaventura jene besondere Funktion des Gemüts hervorgerufen, die spes genannt wird. Für spes ist also die Gnade ständig causa formalis, aber in dem informis-Stadium bringt sie nur eine vage und kraftlose Willensrichtung (tendentia semiplena) und eine dieser entsprechende, unsichere Hoffnung hervor, die nicht mit Zuversicht sich an den barmherzigen Gott zu halten wagt.

Gratia gratis data und die beiden Motivzentren, die sich in diesem Stadium geltend machen, spes informis und timor servilis sind mit dem Willen verknüpft, die Sünde als etwas, was Gottes Majestät und Gerechtigkeit verletzt, zu meiden. Während dieser Disposition, die der Einflößung der Gnade vorausgeht, ist es Gott als der zugleich Gerechte und Barmherzige, der im Zentrum steht.

Die Mitteilung der Gnade ist, wenn sie nach ihrer Stellung in Gottes ordo salutis betrachtet wird, identisch mit vocatio, Berufung. Wenn unsere Theologen deren Inhalt psychologisch erklären wollen, können sie nicht umhin, in gewissem Sinne auf jene ältere Orientierung nach den verschiedenen Arten von fides zurückzugreifen, die von einem nach den verschiedenen Stadien quantitativ verschiedenen Glaubensinhalt ausging (vgl. Heim a. a. O.). Faktisch wird es nun so dargestellt, daß vocatio ihren Grund in einer Konfrontierung mit zwei neuen Erkenntnisobjekten für den Glauben habe, nämlich mit Gottes iustitia und misericordia. Man denkt sich dann natürlich, daß dieser neue Inhalt auf psychologischem Wege für das Bewußtsein wirksam wird, durch Predigt, Schrift, Glaubensbekenntnis u. a. Und dann ruft dies seinerseits auf dem Gebiete des Willenslebens die beiden erwähnten Folgewirkungen: timor servilis und spes informis hervor. Haec autem dispositio accidit ex consideratione divinae bonitatis, cui displicet malum culpae, et ex consideratione justitiae, qua non relinquit illa impunitam. Cognoscit enim se peccator ex divina iustitia obligatum ad poenam: et ex hac consideratione generatur timor. Item ex consideratione divinae misericordiae, qua paratus est dimittere poenitenti delictum, generatur spes remissionis et voluntas poenitendi (Alex. IV q 12 m 3 a 1 § 2).

Aus dem Wissen, das der Mensch durch die Berufung oder die Mitteilung der Gnade über Gott und sein Wesen gewinnt, daß nämlich Gott barmherzig sei und ewiges Leben schenken wolle, er-

wächst die Hoffnung. Aber durch den Glauben weiß der Mensch auch, daß Gott die Gnade der Sündenvergebung und die Seligkeit nicht bedingungslos verschenkt, sondern nur an die, die dessen würdig sind. Deshalb sind die Akte der Hoffnung stets an das Bewußtsein eines Verdienstes gebunden. Aber die voluntas semiplena, die auf dem Antrieb aus Gottes justitia und misericordia beruht, und die im Menschen das Erlangen der Gnade vorbereitet, hat ihn auch in einen gewissen status merendi versetzt, der ihm den Mut gibt, für sich zu hoffen. Durch den Glauben hat der Mensch Wissen von der Seligkeit im Allgemeinen und von den Bedingungen für deren Gewinnen (beatitudo in universali), aber erst durch die Hoffnung gelangt er dazu, die persönliche Aneignung der im Glauben enthaltenen Verheißungsgüter zu vollziehen (beatitudo in particulari oder in speciali). Diese Anwendung gewinnt an Festigkeit und persönlicher Gewißheit, je mehr der Mensch in der Aneignung der Gnade fortschreitet und je mehr Verdienste sich daraus ergeben. In dem informis-Stadium rechnet die Hoffnung nur mit den relativen Verdiensten, die hier zustande kommen können. In dem formata-Stadium dagegen ist der Glaube durch Werke wirksam, die als merita ex condigno gelten und die ewige Seligkeit als Lohn verdienen. Davon später mehr.

Da spes informis als entscheidende Funktion in dem Prozesse, durch den der Mensch zu einem innerlichen, persönlichen Ergreifen der Erlösung fortschreitet, eine äußerst wichtige Rolle spielt, wollen wir hier näher auf die ausführliche Behandlung eingehen, die diesem Begriff sowohl bei Alexander wie bei Bonaventura zuteil wird (Alex. III d 65; Bonav. d 26 a 1 q 4).

Der Begriff spes informis ist ebenso wie der der fides informis eine Neubildung Alexanders. Er hat damit einen dem aristotelischen Formschema angepaßten Terminus für die Hoffnung, die dem Wirksamkeitsbereich der vorbereitenden Gnade angehört, geschaffen. Es ist eine neue Formel für die ältere, von Augustinus stammende spes veniae. Wenn unsere Theologen daran gehen, diese unvollkommene Art der Hoffnung näher zu beschreiben, so ist es für die Rolle, die die moralistischen Elemente bei der persönlichen Gewißheit über die Erlösung spielen, äußerst charakteristisch, daß gerade die durch merita gebildeten subjektiven Voraussetzungen der ausschlaggebenden Unterscheidung zugrunde gelegt werden. Es sind die verschiedenen Arten der Verdienste, die spes informis von spes

formata scheiden. Die vom Lombarden wie auch von Hugo (S. S. 1, 2) gemachte Unterscheidung zwischen spes und praesumptio ist für unsere Theologen der natürliche Ausgangspunkt, wenn es den neuen Begriff in seine Zusammenhänge einzustellen gilt: Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et meritis praecedentibus vel ipsam spem, quam natura praeit caritas, vel rem speratam, id est beatitudinem aeternam. Sine meritis enim sperare non spes, sed praesumptio dici potest. Offenbar rechnet diese Definition nicht mit einer Motivation von anderen Verdiensten als „vollgültigen", aus der caritas hervorgewachsenen[1]). Obgleich es also nicht so gemeint war, wurde das „vel—vel" dieser Definition als sich auf zwei verschiedene Hoffnungsarten beziehend gedeutet, eine, die von durch die Liebe erzeugten Verdiensten ausging, eine andere, die nur mit von dem Glauben vorgeschriebenen, dem Endziel vorangehenden vollgültigen Verdiensten für die Zukunft rechnete. In der Prägung des Zwischenbegriffes der spes informis wurde das mittelalterliche Denken auch durch seine innere Logik getrieben: wenn spes nach der traditionellen Auffassung der caritas vorangeht und wenn eine Hoffnung ohne Verdienste eine reine praesumptio ist, so war es notwendig, spes mit den relativen Verdiensten in Zusammenhang zu bringen, die man nach unseren Theologen schon während der der justificatio vorangehenden Buße erwerben konnte. Diese begriffliche Neuschöpfung Alexanders ist nur eine Konsequenz der einseitig ethischen Betrachtung des Heilsprozesses.

Die Verschiedenheit zwischen Alexander und seinen Vorgängern besteht vor allem darin, daß Alexander spes informis — zum Unterschiede von der spes veniae der älteren Theologie — von einem auf übernatürliche Weise verliehenen habitus ausgehen ließ. Und weiter darin, daß Alexander, wenn das Hervortreten von Akten der spes im gratia-gratis-data-Stadium in Rede steht, von dem für dieses Stadium konstruierten Begriffe meritum de congruo Gebrauch macht,

[1]) Vgl. Hugo: Sed quia, ut auctoritas dicit, spes est certitudo veniens ex praecedentibus meritis; et item: Sine meritis sperare non spes, sed praesumptio debet dici; et sine caritate nullum meritum, videtur quibusdam, quod ex fide et caritate sit spes. . . . Sed quod auctores frequenter hunc ordinem ponunt: fides, spes, caritas; hoc ideo fit, ut dicunt, quia caritas major est. Illa tamen opinio sic potest solvi: Spes est cert. ex praecedentibus meritis, non debet intelligi ex meritis praecedentibus ipsam spem, quia nullum meritum praecedit spem, sed praecedentibus illud quod speratur (S. S. 1, 2).

der in dem Artikel über spes meritum in potentia genannt wird. Nam merita ponuntur simpliciter in actu vel in habitu; ponuntur autem secundum quid et conditionaliter merita in potentia. Cum ergo aliquis confidit sine meritis, potest intelligi privatio meritorum simpliciter (im eigentlichen Sinne), secundum quod sunt actu vel habitu; vel meritorum, secundum quod sunt secundum quid (im uneigentlichen Sinne) et in potentia (Alex. III d 65 m 1 ad 4).

Deshalb stellt Alexander es in Abrede, daß jede Hoffnung, quae est sine meritis, praesumptio genannt werden solle. Wenn von spes ausgesagt wird, sie sei informis, wird ihre Beziehung zu gratia (in der Bedeutung gratia gratis data) nicht aufgehoben, auch nicht ganz die Beziehung zu merita. Praesumptio heißt nach Alexander entweder sich ohne Verdienste, wirkliche oder mögliche, auf die Gnade verlassen oder auf Verdienste, ohne die Gnade zu besitzen, welch letzteres die größte Sünde ist (ib.). Den Unterschied zwischen spes formata, spes informis und praesumptio faßt nun Alexander folgendermaßen zusammen: Spe igitur formata confidit quis ex meritis existentibus actu vel habitu; spe informi confidit quis sine meritis existentibus actu vel habitu, existentibus tamen in potentia, quamvis enim non habeat merita actu vel habitu, tamen confidit quia potest habere (durch die verliehene gratia gratis data). Praesumptio vero confidit sine meritis omnino, vel actu, vel habitu, vel in potentia existentibus (ib.). Spes informis bedeutet also sozusagen eine hypothetische oder konditionelle Hoffnung. Unter der Voraussetzung, daß ich mir aktuelle und wirkliche Verdienste erwerbe, werde ich auch die ewige Seligkeit als Lohn gewinnen. Im gratia-gratis-data-Stadium kann ich die Seligkeit nur indirekt als Lohn für meine Verdienste erhoffen, aber indem ich auf Grund dieser Verdienste auf venia und gratia gratum faciens rechnen kann, kann ich doch die Zuversicht haben, gloriam per veniam zu gewinnen.

Bonaventura hat die Bezeichnung merita in potentia gegen merita in proposito vertauscht. Damit ist natürlich, wie Heim (Wesen d. Gn. S. 95) hervorhebt, die Kennzeichnung des aristotelischen Ursprungs des Ausdruckes einigermaßen verdunkelt, aber dafür ist der abstrakt-philosophische Terminus Alexanders durch einen mehr psychologisch-ethisch orientierten ersetzt worden. Im Übrigen unterscheidet Bonaventura die verschiedenen Arten der spes auf die gleiche Weise

wie Alexander. Dicendum quod quadrupliciter potest aliquis exire in actum sperandi. Aut enim sperat habendo merita in proposito, et in radice et in effectu, sicut homo justus, qui diu Deo servivit. Aut sperat habendo merita in proposito et in radice, non tamen in effectu, sicut ille qui ante bonum usum virtutum, postquam suscipit gratiam, exspectat aeternam beatitudinem. Aut sperat habendo merita in proposito tantum, non in radice nec in effectu, sicut ille qui peccator est, qui proponit multa bona facere et per illa salvari. Aut sperat non habendo merita nec in effectu, nec in radice nec in proposito, sicut ille qui faciendo mala et in malis proponens perseverare, per solam Dei misericordiam credit, se assecuturum gloriam, neglecta divina justitia. Primus actus est spei formatae et jam exercitatae, secundus actus est spei formatae et primo infusae; tertius actus est spei informis; et quartus est ipsius praesumptionis (Bonav. d 26 a 1 q 4 ad 1)[1]). Wenn man Alexanders Darstellung als Ganzes überblickt, so ist es offenbar, daß seine merita in potentia nicht bloß die leere Möglichkeit bedeuten, die ein Mensch hat, sich mit Hilfe der Gnade Verdienste zu erwerben, und daß spes informis nur in Verbindung mit einer praktisch-sittlichen Disposition bei den Menschen gedacht werden kann.

Dies wird — wie überhaupt die Rolle der spes in dem vorbereitenden Stadium — klar beleuchtet, wenn wir die Darstellung unserer Theologen von der Buße betrachten. Hier wird die psychologische Aufklärung über den Begriff der spes informis gegeben. Nur durch poenitentia kann der Mensch die Teilhaftigkeit an der Gnade, die er in der Taufe erhalten und die er dann, wie es nach unseren Theologen in der Regel geschieht, verloren hat, wieder gewinnen. Nach der Anschauung unserer Scholastiker muß man es erst dahin bringen, daß die Reue über die Sünde aus dem amor justitiae sich ergebe, erst dann ist sie vollkommen. Es kann nun geschehen (vgl. z. B. Alex. IV q 12 m 3 a 1 § 2), obwohl dies nur bei wenigen der Fall ist, daß die Buße bereits von Anfang an diesen

[1]) Es ist unrichtig, wenn Heim a. a. O. S. 95 anmerkt, Bonaventura habe in die Terminologie Alexanders Unordnung gebracht, indem er anstelle der merita in potentia die merita in proposito et in radice einsetzte. Denn die merita in radice beziehen sich nach dem Obenstehenden auf spes formata und haben mit den merita in potentia Alexanders nichts zu tun. Den merita in effectu et in radice Bonaventuras entspricht bei Alexander der Ausdruck merita in actu vel habitu, wobei in habitu gleichbedeutend mit in radice ist.

vollkommenen Charakter hat, aber die Regel ist, daß man zu diesem Ideal der Buße durch eine vorbereitende Disposition (attritio), die ihren Anfang mit dem timor gehennae nimmt, vorschreiten muß. Alexander gibt zu, es sei utilius et magis meritorium, declinare de malo ex amore quam ex timore. Christus und Johannes hätten poenitentiam utiliorem non inutiliorem gepredigt. Nihilominus Dominus, praedicando poenitentiam, non comminatus est poenam, sed promisit gloriam, dicens: Poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum coelorum. Die Regel ist doch, daß poenitentia concipitur a timore, non ab amore. Erst mit timor kommt das seminarium poenitentiae in die Seele und damit kann man beginnen, cessare a malo. Wenn nun auch zwischen timor und spes in Hinblick auf ihren habitus sich kein zeitlicher Unterschied feststellen läßt, so herrscht doch unter ihren Akten eine bestimmte wechselseitige Reihenfolge. Und hier gilt es, daß timor der spes vorangehe. Ex hoc patet quod magis timore concipitur quam spe, spe vero nutritur et promovetur. Poenitentia ist hier mit einer Leibesfrucht verglichen, die ihr Leben empfängt unter der Einwirkung von timor und die dann sich nährt, wächst und, wenn ausgetragen, aus dem Mutterleibe herausgetrieben wird durch den Einfluß der Hoffnung.

Um recht zu verstehen, wie man sich den Verlauf dabei denkt, muß man den Unterschied, der zwischen actus und habitus gemacht wird, festhalten. Daß habitus als solche in der Seele sich vorfinden, bedeutet keine Disposition[1]). Erst wenn der Mensch durch eigene Tätigkeit unter dem Einflusse dieser habitus sich für die Gnade zubereitet, können diese habitus in Akte übergehen[2]). Man denkt sich nun, daß kraft des timor ein Abscheu gegen die Sünde zustande komme, der als Disposition de congruo Wert vor Gott habe, und daß dadurch spes in Akte hinaustreten könne. Wenn also spes und timor als habituelle Qualitäten in der Seele während der der Justifikation vorausgehenden attritio wirksame Motivzentren ausmachen, dann gilt der Satz: Si incipiat facere, quod in se est, dispositus est ad iustificationem (Al. l. c.).

Es möge hier Bonaventuras Darstellung der Disposition an-

[1]) Dicendum quod origo poenitentiae virtutis effectiva Deus est, sed dispositiva a nobis, quia „qui creavit nos sine nobis, non justificat nos sine nobis“ (Bonav. IV d 14 P 1 a 2 q 2).

[2]) Vgl. Hunzinger, Lutherstudien II S. 108 f.

geführt werden (Bonav. IV d 14 P 1 a 2 q 2): Dispositio autem hoc ordine procedit. Primo necesse est Dei bonitatem et justitiam cognoscere — cui displicet omne malum et inordinatio, et ab illa offenditur et nullo modo malum relinquit impunitum — et se aliquid fecisse, quod suae displicere debeat bonitati; et haec est cognitio culpae, et ex hoc cognoscit se homo ex divina sententia obligatum ad poenam. Necesse est etiam secundo cognoscere Dei misericordiam, qua paratus est omni revertenti et dolenti de culpa commissa sibi remittere et indulgere. Ex prima cognitione generatur timor; ex secunda generatur spes remissionis; et ex his voluntas revertendi et confoederandi Deo et satisfaciendi per gemitum et alias poenas, et si incipiet facere quod in se est, dispositus est ad justificationem. Die Ordnung der beiden Motive, die die attritio beherrschen, timor und spes, ergibt sich genauer aus der Definition der Scholastiker vom Wesen der Sünde. Diese besteht darin, daß man unter Mißachtung eines incommutabile bonum sich einem commutabile bonum zuwendet. Soll nun eine Rückkehr zu Gott stattfinden, so muß, logisch genommen, der umgekehrte Weg gegangen werden. Timor soll es dahin bringen, daß ich mich von der Sünde entferne (cessare a malo l. c.), während spes ihrerseits, als positive Leistung, das unveränderliche Gut vor Augen stellen soll (incommutabile bonum). Der Wille zur Buße und zur Reue über die Sünde wird durch die Hoffnung auf Sündenvergebung und ewiges Leben lebendig erhalten.

Die Hoffnung auf Sündenvergebung wird also für die religiöse Betrachtung der Vorgänge das positive Vermittlungsglied zwischen dem Glauben, der sich seinen Gegenstand noch nicht persönlich aneignen kann, und dem, der durch spes und caritas wirksam ist. Die Hoffnung richtet sich, wie das bei Augustinus der Fall war, im poenitentia-Stadium auf die Gaben, die die justificatio mitteilt, nämlich venia und gratia. Deshalb kommt die Hoffnung vor allem, wie bei Augustin, im Gebete um diese Gaben zum Ausdruck (vgl. Bonav. IV d 14 P 2 a 1 q 3, II d 28 a 2 q 1, Alex. IV q 12 m 4 a 2). Die Hoffnung soll als imploratio misericordiae divinae auftreten, sagt Bonaventura an einer anderen Stelle, und so den Menschen von der Sünde weg zu Gott erheben. Dadurch kann die Hoffnung elevare et comfortare animam.

Um die subjektive Verwirklichung der Gnade zu veranschaulichen, gebrauchen unsere Scholastiker oft ein Bild, dem wir bereits bei Augustinus begegnen, nämlich das Bild eines aufzuführenden Baues: aedificium spirituale. In dieser Arbeit an dem geistlichen Bau haben die drei theologischen Tugenden jede ihren Platz. Der Glaube wird dabei nach der traditionellen Terminologie mit der Grundfeste, dem fundamentum, verglichen, auf dem das ganze übrige Gebäude errichtet werden soll. Spes wiederum kann mit den Mauern verglichen werden, die dieses in die Höhe führen und sich gleichsam erwartungsvoll aufwärts strecken. Das Dach des Baues wird von der caritas gebildet; denn durch die Liebe wird das Werk vollendet, und durch sie kommt der Mensch Gott näher als durch irgend eine andere Tugend. Constructio aedificii spiritualis similis est aedificio materiali; sed in aedificio materiali non solum fundamentum praecedit aedificii complementum, sed etiam paries secundum rectum ordinem antecedit ipsum tectum: Si ergo fides assimilatur ipsi fundamento sustentanti et spes parieti erigenti et caritas tecto consummanti, videtur quod spes praecedat ipsam caritatem (Bonav. d 26 a 2 q 3, 2; vgl. d 26 a 1 q 3, 4 und d 27 a 2 q 1 ad 6).

Glaube umfaßt nun in des Wortes eingeschränktester Bedeutung, „Vollglaube", all dies, was für den analysierenden Gedanken in die drei theologischen Tugenden auseinanderfällt. Diese sind drei Strahlen zu vergleichen, in die die Gnade gebrochen wird, wenn sie durch das Medium der menschlichen Seele geht. Erlösende Kraft bekommt der Glaube nicht, bevor er sich mit der mystisch gefaßten caritas eint; fides wie spes können, soweit sie nicht der Eingießung der Liebe teilhaftig werden, uns nicht „mit Gott vereinen" (Alex. III q 68 m 5 a 3). Subjektiv gesehen nimmt sich also das der Gnade teilhaftig Werden als ein gradweises Aufwärtssteigen aus: von dem Glauben, der das Ziel und die Richtlinien für die Gnadenaneignung aufzeigt und die Bedingungen für sie angibt, durch die Hoffnung, die die sittliche Energie zur Erreichung des Zieles anspannt und das Gemüt für die höchste religiöse Gemeinschaft öffnet, zur Liebe, in der diese Gemeinschaft durch das Versinken der Seele in Gott und das selige Genießen seiner Gnade ihre prinzipielle Vervollkommnung erreicht.

Unsere Theologen legen großes Gewicht darauf, daß man das Verhältnis der Aufeinanderfolge, das sich im Hinblick auf das Empor-

wachsen der drei theologischen Tugenden im Menschen geltend macht, recht verstehe. Dasselbe soll ja auch durch das dabei angewandte Bild eines geistlichen Gebäudes verdeutlicht werden, das nach und nach zur Vollendung gebracht wird.

Wenn wir die verschiedenen theologischen Tugenden mit Rücksicht auf ihre Hervorbringung durch Gott betrachten, also als habitus, so steht es als gemeinsame scholastische Anschauung fest, daß sie gleichzeitig eingeflößt werden (simultanei sunt). Si loquamur de ipsis habitibus, secundum se consideratis, sic non habent ordinem, sed simultatem (Bonav. d 26 a 2 q 3). Das Bild eines geistlichen Baues kann sich daher nicht auf die Tugenden in Hinblick auf ihre habituelle Grundbeschaffenheit richten, sondern die angewandte Betrachtungsweise zielt auf das Verhältnis zwischen den Akten der verschiedenen Tugenden. Si autem loquamur de ipsis habitibus in comparatione ad actus, sic unus habet ordinem ad alterum, quia actus unius praeparat et disponit ad actum alterius, et praeparando et disponendo est ejus quodam modo principium et origo. Wenn die Tugenden in bezug auf ihre Akte betrachtet werden, wobei die Aktivität der menschlichen Freiheit eine ausschlaggebende Rolle spielt, wird also eine psychologische Betrachtungsweise angewandt, die es erlaubt, eine bestimmte Reihenfolge unter ihnen festzustellen.

Der Charakter des Prozesses, durch den die Gnade im Menschen aufgebaut wird, wird auch durch die Gedanken unserer Theologen über die Vernichtung des Heiligungswerkes beleuchtet. So wie das Leben in der Gnade wie ein geistliches Gebäude nach und nach unter dem Zusammenwirken der Gnade und der menschlichen Freiheit zustande kommt, so stellt man es sich auch vor, daß es durch Sünden verschiedenen Grades vernichtet und niedergerissen werde (destrui).

Es steht nun ohne weiteres fest, daß jede Todsünde den Stand der Gnade vernichtet. Denn durch die Sünde wendet sich der Mensch von dem unveränderlichen Gute, dem Schöpfer, zu dem veränderlichen und geschaffenen Gute. Dadurch wird die Tugend der Liebe aufgehoben. Quoniam ergo omne peccatum consistit in deordinata dilectione alicuius boni creati et in quadam libidine, quae oppositionem habet cum recto amore, sicut error cum vera credulitate; hinc est quod omne peccatum simpliciter excludit caritatem. Et ideo sicut fides simpliciter non potest reperiri in infidelibus et haereticis, sic caritas informis non

potest reperiri in aliquibus viris peccatoribus et iniquis (Bonav. III d 27 a 1 q 4). In und mit dem Verluste der gratia und caritas geht auch den übrigen Tugenden die volle und ganze tendentia in Deum verloren. Aber sie selbst bleiben doch noch übrig, wenn auch eine gewisse deordinatio eingetreten ist. Sowohl spes wie fides sind weiter wirksam, wenn auch ihre inclinatio — wie wir früher gesehen haben — von unvollkommenerem Charakter ist. Aber durch das fortgesetzte Sündigen verlieren auch spes und endlich auch fides ihre ungeformten habitus.

Betrachten wir zunächst spes, so gilt von ihr, daß zwei Arten von Sünden jede Art von spes unmöglich machen, nämlich praesumptio und desperatio, die, wie es heißt, spei opposita sind. Spes schließt (eliminativa B. d 26 a 1 q 3 ad 2) ohne weiteres diese beiden Sünden aus. Liberat enim ab illo duplici malo, sicut fides de trinitate et unitate liberat ab errore Arii et errore Sabelli (ib.). Praesumptio kann, wie wir oben gesehen haben, entweder Gottes Barmherzigkeit beiseite setzen und sich zutrauen, ohne die Hilfe der Gnade die Seligkeit zu gewinnen, oder Gottes Gerechtigkeit mißachten und sich anmaßen, ohne Verdienste die Seligkeit zu erlangen oder ohne Reue Vergebung der Sünden zu erhalten. Von diesen verschiedenen Arten ist die letzte die schwerste. Praesumptio auf Grund eigener Werke ist dasselbe wie peccatum superbiae. Aber von praesumptio auf Grund von Gottes misericordia, die Gottes justitia außer Acht läßt und meint, Gott strafe die Sünde nicht, heißt es, daß sie Sünde wider den heiligen Geist sei. Est praesumptio de meritis et est praesumptio de impunitate. Prima praesumptio, qua quis praesumit de meritis suis sive de aliquo, quod habet in se, est peccatum superbiae. Secunda vero praesumptio, qua quis praesumit de impunitate, dans totum divinae misericordiae et auferens ei omnino rigorem justitiae, hoc est peccatum in Sp. s., quia claudit viam ad gratiam et viam ampliat ad peccatum[1]). Praesumptio in dieser letzteren Bedeutung ist, wie es heißt, unverzeihlich, weil sie faktisch den Weg zur Besserung sperrt und deshalb in sich die finalis impoenitentia schließt, die die Erlösung unmöglich macht. Wie diese Sünde wird auch sie als obstinatio gekennzeichnet.

Ist praesumptio sozusagen der konträre Gegensatz der Hoff-

[1]) Bonav. II d 43 a 3 q 2 ad 2.

nung, so kann man von desperatio sagen, daß sie ihr kontradiktorischer sei. Auch bei der Sünde der Verzweiflung kann man zwei Arten unterscheiden. Die eine beruht auf pusillanimitas (Kleinmut) und findet kein Gefallen (complacentia) an der Verzweiflung selbst, sondern trauert über sie und strebt ihr entgegen (Bonav. II d 43 a 3 q 2 a ad 1). Und durch diese Verzweiflung non projicitur homo in profundum. Aber eine andere Art der Verzweiflung ist die, durch die man endgültig (definitive) an der Erlösung verzagt und wie Kain sich von dem Angesichte der göttlichen Barmherzigkeit verbannt. Und dies ist eine Sünde wider den heiligen Geist, quia est in contumeliam divinae misericordiae, cui suam praefert iniquitatem. Trotzdem — sagt Bonaventura — ist er nicht ein infidelis. Nam bene sentit de aliis, sed male de se. Noch weniger kann der Mensch nach Bonaventura infidelis genannt werden, wenn er an Gottes Vermögen und Macht zu erlösen festhält, ob er auch an seinen Willen dazu nicht zu glauben vermag. Wer auf diese Art verzweifelt, kann aber doch nicht erlöst werden, denn qui sic desperat in tali culpa, vult vitam finire; unde — fügt Bonaventura hinzu — tales desperantissimi frequentissime sibi ipsis inferunt mortem. Gerade an diesem Punkt wird überaus deutlich, wie der Glaubensbegriff an wirklich religiösem Inhalt leer geworden ist.

Alexander gibt II q 156 eine sehr ausführliche Darstellung der Sünde der Verzweiflung, in der Hauptsache mit Bonaventuras oben behandelter übereinstimmend. Alexander leugnet die Identität von spes vana, was soviel bedeutet als in creatura zu hoffen, mit desperatio. Vana spes ist nicht eine vollständige privatio spei, sondern bedeutet, daß man seine Zuversicht nicht ganz auf Gott setzt. In bezug auf das Verhältnis zwischen fides und spes fragt sich Alexander: An desperatio cum fide informi stare potest? Seine Antwort ist in hohem Grade für die intellektualistische Auffassung von fides, der wir überall hier begegnen, charakteristisch: Ad quod dicendum quod spes informis prout gignitur ex fide informi, respicit illum articulum, qui est de remissione peccatorum et illum qui est de vita aeterna. Secundum hoc ergo quod fides informis ponit cum integritate omnes articulos, desperatio, quae privat spem informem, privat fidem, inquantum ipsa est generativa spei informis, non tamen privat fidem informem simpliciter. Fides enim informis potest manere, inquantum ipsa est

generativa timoris servilis, cum ipsa desperatione: sicut contingit in damnatis. . . . Fides enim informis aliquando est cum timore servili sine spe, fides vero formata, quae est cum timore initiali vel filiali, semper ponit spem. Die Kraft und Entwicklungsmöglichkeit von fides wird hier rein quantitativ nach dem intellektuellen Bejahen verschiedener Artikel bewertet. Von demselben Sachverhalt zeugen auch Alexanders Ausführungen in M 4: Homo per desperationem in hoc cadere potest, ut non tantum desperat de misericordia Dei, qua remittit peccata, sed etiam de potentia remittendi peccata illi: sed hoc est profundatio desperationis, et tunc cadit in defectum fidei informis, qua creditur omnipotentia Dei . . . Sed non oportet quod omnis desperans de potentia desperet, licet desperet de misericordia, et si desperat de omnipotentia, non oportet quod desperet de potentia. In M 5 führt Alexander aus, daß die desperatio, die die damnati begleitet, nicht eine desperatio per modum peccati in actu bedeute, sed ut eorum poena sciatur esse perpetua. M 6 heißt unter anderem, daß desperatio betreffs bona temporalia eine größere Sünde als betreffs bona spiritualia sei. M 7 behandelt Alexander die Pflicht, betreffs anderer niemals zu verzagen. De nemine est desperandum, dum est in via. Hierbei führt er an: Confidere enim de salute non ponit totum esse in actu virtutis, sed confidere oportet de salute, id est de venia, et de vita aeterna, praecedente gratia et meritis. Desperatio autem hoc totum tollit et ideo reducitur ad esse peccati. Es ist bei dieser Auffassung nur folgerichtig, daß, wenn auch theoretisch die Gnade als „Formalursache" bei der Vorbereitung der Justifikation geltend gemacht wird, doch die menschlichen Leistungen intellektueller oder ethischer Art von selbst in den Vordergrund treten, und zwar weil der Gnadengedanke nicht in positiver Gestaltung wirksam werden kann.

Fides und spes stehen also als solche unterhalb des Stadiums, in dem wirkliche Gemeinschaft mit Gott erlebt wird. Diese wird, wie wir gesehen haben, durch caritas vermittelt. Glaube und Hoffnung gehören mit zum Umgang mit Gott als Momente desselben, aber an sich selbst führen sie nicht bis zu Gott hin; denn verglichen mit dem Ideal religiöser Gemeinschaft, das in der mittelalterlichen Theologie aufgestellt wird, tragen beide ein deutliches Gepräge der

Unvollkommenheit. Sowohl beim Glauben wie bei der Hoffnung wird mehr der Abstand als Naheſein betont. Dieſe Tatſache erfährt eine in die Augen fallende Beleuchtung durch die Erläuterungen, die unſere Theologen dem Probleme widmen, wie weit die theologiſchen Tugenden ſich auch in patria vorfinden. III d 31 a 2 q 1 beantwortet Bonaventura die Frage, utrum fides in gloria evacuetur. Dabei wird zwar geltend gemacht, daß man dieſe Frage nicht kategoriſch, weder mit ja noch mit nein, beantworten könne, da es ſich ja ſo verhalte, daß fides, nach ihrer unvollkommenen Seite betrachtet, (quantum ad aenigmatis obscuritatem) ganz verſchwinden werde, dagegen nach der poſitiven Seite (quantum ad illuminationis habilitatem) Beſtand haben und Vervollkommnung finden werde. Aber dabei iſt doch zu merken, daß Bonaventura das Gepräge der Unvollkommenheit — welche in der Notwendigkeit, zur Vollendung des Glaubensaktes den Willen aufzurufen, zum Vorſchein kommt — den eigentlichen habitus der fides konſtituieren läßt, wodurch dieſe Seite als ihre eigentliche Eigenart ſich darſtellt. Und deshalb kann er ohne weiters den herkömmlichen Satz annehmen, daß fides durch den Eintritt der Seligkeit aufgehoben werde. Auf ähnliche Art wird in quaestio 2 die Frage beantwortet, utrum spes evacuetur per adventum gloriae. Auch beim habitus der spes kann man von aliquid imperfectionis und aliquid perfectionis et complementi ſprechen. Zur Seite der Unvollkommenheit gehört der Charakter der spes als exspectatio, während die fiducia-Akte auf das zurück gehen, was das Gepräge der Vollkommenheit hat. Ad imperfectionem enim spectat illud spei, quod est exspectatio quaedam et protensio ad ea quae realiter non habentur; ad complementum autem ejus spectat confidentia et certitudo, quia facit confidere et inniti ipsi summae largitati. Und mit Rückſicht darauf könnte man antworten, daß das Unvollkommene an spes vergeht, das Vollkommene aber noch mehr vervollkommnet und befreit wird. Indeſſen iſt Bonaventura mit dieſer Antwort nicht zufriedengeſtellt, weil man dann kaum von einem evacuari des habitus der spes ſprechen könnte, ſowie man nicht von einem evacuari des liberum arbitrium ſpricht, wenn deſſen vertibilitas im Himmel vergeht. Bonaventura betont ſtatt deſſen die Notwendigkeit, in Bezug auf die Hoffnung den Hauptton auf das Gepräge der Unvollkommenheit zu legen, denn dadurch wird es klar, daß ihr habitus im Himmel ganz und gar vergehe (simpliciter evacuari) und

von einem neuen habitus, nämlich dem habitus perfectae tentionis, ersetzt werde. Et ratio hujus est: quia habitus spei habilitat ad confidendum et innitendum Deo cum quadam protensione et erectione et exspectatione; et quoniam statui gloriae repugnat exspectatio substantialis praemii, cum ibi habeatur, et protensio et illa erectio et inhiatio, cum ibi affectus omnino quietatur: hinc est, quod habitus ipsius spei simpliciter evacuari dicitur, secundum quod spes nominat habitum virtutis theologicae, qui habilitat ipsam animam ad exspectandum substantiale praemium. Die exspectatio, von der man bei den Seligen sprechen kann und in der diese die stola secunda erwarten, die ihre Wonne vervollkommnen soll, ist charakterisiert durch certitudo comprehensionis, durch die sie den Besitz dessen, was sie schon haben, immer weiter auszustrecken sich sehnen, während spes immer auf etwas geht, was man noch nicht besitzt (ad 2 u. 3). Die confidentia, die der himmlischen Seligkeit zukommt, ist von ganz anderer Art als die der Hoffnung. Non quaecumque confidentia est actus spei, sed ea quae est cum quadam protensione et inhiatione et erectione, quae omnia incompossibilia sunt statui gloriae; et ideo, quamvis in gloria sit quaedam confidentia, non tamen sequitur, quod ibi sit virtus spei, quia est alterius habitus et excellentioris, videlicet dotis succedentis ipsi virtuti spei (ad 5). Bonaventura unterscheidet also zwischen den beiden Arten der Gewißheit so, daß die certitudo spei sich nur auf die Verheißung beziehe, während die certitudo gloriae zum vollkommenen Besitz der Sache gelange. Wieder zeigt es sich, daß der Gnadengedanke der Scholastik zu bleich und abstrakt ist, als daß er dem Begriff des Glaubens und der Hoffnung ein positives Gepräge geben könnte. Deshalb schiebt sich der Begriff der mystisch gefaßten Liebe in den Vordergrund und wird konstitutiv für die vollkommene religiöse Gemeinschaft.

Wir hatten bereits früher Gelegenheit, das Mystische als den Höhepunkt des Gottesumganges hervorzuheben. Dies wird noch weiter durch die Antwort beleuchtet, die Bonaventura auf die aufgeworfene Frage gibt: Utrum contingat caritatis habitum in patria evacuari? Die Liebe hat hienieden gewiß nicht das Gepräge der Vollkommenheit, weil sie nur den Besitz der höchsten Liebe vorbereitet, aber sie hat nicht, wie fides und spes, den Charakter eines reinen Gegensatzes zu dem, was in der Welt der Vollkommenheit eintreten wird. Et est

alia dispositio, quae non habet rationem oppositionis, sed tantum dispositionis; et talis dispositio est caritas, quae ad gloriam disponit sicut imperfectum ad perfectum; non tamen habet repugnantiam ad ipsam, immo conformitatem expressam. Deshalb wird der habitus der Liebe nicht nur nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil im Himmel ergänzt und vervollkommnet werden. Wie nahe für Bonaventura das irdische Erleben der Liebe und die himmlische Liebe stehen, sehen wir aus seiner Argumentierung in diesem Zusammenhang: . . . quia viris sanctis Dominus largitatem suae benignitatis quodam modo communicat et praegustare facit dulcedinem aeterne refectionis, ut in tribulationibus non succumbant et in vastitate eremi prae ariditate et inopia refectionis non deficiant. Cum ergo sapere coelestia non possit nisi gustus dispositus secundum dispositionem illi statui convenientem; divinae largitatis munus hoc requisivit, ut gustui nostro daretur habitus et dispositio, secundum quam statui gloriae esset conformis. Haec autem dispositio est habitus caritatis. Vergleichen wir die Darstellung, die unsere Theologen von den theologischen Tugenden geben, besonders im Hinblick auf Eigenart und Stellung der Hoffnung, mit der augustinischen Fassung der Begriffe Glaube, Hoffnung und Liebe, so zeigt sich deutlich eine Entwicklung, in welcher die Tendenzen, die bereits bei Augustinus auf eine Verflüchtigung der positiven Bestimmtheit des Gottesverhältnisses hinwirken, gesteigerte Kraft und Stärke gewonnen haben. Die Einschnürung des gratia-Gedankens in das aristotelische Formschema hat nur dazu beigetragen, den begonnenen Prozeß zu beschleunigen. Wir werden Gelegenheit haben, dies im nächsten Kapitel noch näher zu untersuchen.

Kapitel 3.

Gratia und merita.

Spes est certa exspectatio futurae beatitudinis ex Dei gratia et meritis proveniens heißt es in der Definition von spes. Damit haben unsere Theologen die beiden Faktoren angegeben, die als Voraussetzung für das Erlangen der Seligkeit in Frage kommen.

Es ist praesumptio, den einen wie den andern von ihnen beiseitezusetzen und zu vernachlässigen. Aber keineswegs besteht nun die Absicht, die Gnade und die Verdienste als gleichwertig nebeneinander zu stellen; sondern es soll, wie nicht zum wenigsten die Verwendung des Prädestinationsgedankens im scholastischen System zeigt, die Gnade die oberste und beherrschende Idee sein, der auch die Kausalität der menschlichen Freiheit untergeordnet ist. Und wir können auch in den praktisch-erbaulichen Schriften der Scholastiker unzählige Stellen ausfindig machen, die dem Gedanken des Vorranges der Gnade vor den menschlichen Verdiensten Ausdruck geben. Wir treffen oft Ausführungen darüber, daß das Gefühl für die Gnade zu der humilitas gehöre, die einem Nachfolger Christi zieme.

Aber wie energisch auch mitunter der Gnadengedanke geltend gemacht wird, so muß man andererseits doch daneben eine starke Strömung moralistischen Inhaltes feststellen. Die Vorzugsstellung der Gnade ist nämlich keineswegs konsequent durchgeführt. Das kommt vor allem in den Zusammenhängen zum Vorschein, in denen die subjektive Aneignung der Erlösung konkret dargestellt wird. Auch hier geht man davon aus, daß die Gnade letztlich die causa efficiens für die Aneignung der Erlösung sei, aber in der Ausführung werden doch tatsächlich gratia und merita, als zur Erlangung der Seligkeit zusammenwirkend, nebeneinander gestellt. Die Gnade paktiert mit den menschlichen Kräften. Es zeigt sich auch hier, daß sich beim Umsetzen des Gnadengedankens in die Praxis der Probierstein für sein Vermögen, religiöses Leben zu formen, nicht theoretische Deklarationen über seine Souveränität sind, sondern der Grad, in dem er mit einem positiven Inhalt erfüllt ist, der für den Menschen in den verschiedenen Lebenslagen wirksam gemacht werden kann. Daß im Zusammenhang mit der Hoffnung auf ein ewiges Leben gratia und merita ohne weiteres auf eine Linie gestellt werden, ist hierbei ein Zeugnis für die Bedeutung der moralistischen Gesichtspunkte bei unseren Theologen. Wie wir gesehen haben, entscheiden über den Charakter der spes als einer erst beginnenden und unsicheren Hoffnung oder als eines vollgewissen Erwartens nicht der Inhalt und die Stärke des religiösen Erlebnisses, sondern der in dem einen oder anderen Falle festzustellende Charakter der sittlichen Handlung. Und die Ursache dafür kann keine andere sein, als daß die Gnade, statt ihre Nahrung aus der Heilsgeschichte zu saugen, zu einem bloß Abstrakt-Sachlichen herabgesunken ist. Der kirchliche

Institutionalismus und Sakramentarismus hat seine schwere Hand auf den Gnadenbegriff gelegt. Wenn wir die umfangreichen Erörterungen über die Sakramente lesen, denen wir in den Summen der Scholastik begegnen, und daneben die Behandlung des christologischen Problemes stellen, so erkennen wir, was von beiden im Zentrum des religiösen Interesses steht. Das ganze Leben Christi, sein Leiden und sein Tod, bekommen ihre Beleuchtung vor allem von dem Gesichtspunkte, daß sie die Einsetzung der Sakramente zu ermöglichen bestimmt sind. Die Sakramente, die wir kraft dessen besitzen, haben in anderer Weise als die des alten Bundes eine efficacia ad curandum. Ihre Kraft beruht darauf, daß das Leiden Christi für uns nicht länger bloß verheißen, sondern wirklich erfüllt ist (Bonaventura IV d 2 dub. 2). Die Sakramente haben ihre virtus von Christi Leiden und Tod, und seine Tat kommt uns in erster Hand durch die Sakramente zugute, über die die Kirche verfügt. Gottes misericordia in der Zeit des neuen Bundes ist um so viel größer als die den Vätern zuteil gewordene, als die Sakramente des neuen Bundes maiora et digniora sind. Denn die Väter konnten nicht weiter als bis zu fidei meritum kommen: et certitudo remedii maior est et communior in sacramento quam in fidei merito. Christi erlösende Tat wird den Menschen durch die geheimnisvollen Akte der Sakramente vor Augen gebracht[1]). Wenn die Zugehörigkeit zum corpus Christi in Rede stand, wurde bei Augustinus vor allem die Notwendigkeit betont, durch Glaube, Hoffnung und Liebe mit Christus als dem Haupte verbunden zu sein. In der mittelalterlichen Religiosität nimmt das Äußerlich-Sakramentale (die Kirche als Einrichtung für die Verwaltung der Sakramente, der Priester als Inhaber der claves ecclesiae) einen ungleich breiteren Raum ein. Bei Augustin wurden die Ansätze zu einer institutionellen Betrachtung an jedem Punkte durchkreuzt und aufgelöst von Gedanken, die mit seiner ursprünglichen religiösen Eigenart zusammenhingen. Bei Augustinus wurde die Einheit der Kirche durch das neue Leben konstituiert, das in dem Gläubigen durch das Einwohnen des Geistes sich auftut (Seeberg Dg. II S. 402f.): wer sich gegen dieses in der Kirche sich auswirkende Geistesleben verschließt, begeht die Sünde gegen den heiligen

[1]) Memoria vero (sc. passionis Christi) sunt sacramenta passionem praeteritam significantia. His memorialibus abundat et impleta est domus Ecclesiae militantis (Prooem. in IV libr. sent.).

Geist und versperrt sich die Möglichkeit der Erlösung. Und von diesem Gesichtspunkte war der Satz zu verstehen: extra ecclesiam nulla salus. Für die mittelalterliche Frömmigkeit in ihrer kirchlichen Ausgestaltung liegt die Frage auf einer anderen Ebene. Das Institutionelle, Äußere, Sichtbare hat eine Betonung erhalten, die für das tiefere Frömmigkeitsleben verhängnisvoll wurde: die kirchliche Einheit besteht in conformitate sacramentorum et uniformitate cultus divini (Bon. IV d 17 S 2 a 1 q ad 4). Die Scholastik hat an die vulgärkatholischen Momente bei Augustinus angeknüpft und ihnen einen beherrschenden Platz gegeben. Die enge Beziehung, die bei Augustinus zwischen Christus als Person und seinem „Körper" herrschte, finden wir bei der Scholastik nicht in derselben Art wieder. Während bei Augustinus das in der Gemeinde sich auswirkende Gemeinschaftsleben zu religiös-ethischer und persönlicher Art bei dem Christus-corpus-Gedanken in den Vordergrund trat, ist es hier der Zutritt, den die Kirche zu den Heilskräften der Sakramente hat, der die Gemeinschaft mit Christus verbürgt. Dafür ist aber auch die bei Augustinus noch unmittelbare Beziehung zu dem Jesus, der leidet, stirbt, aufersteht und jetzt vom Himmel aus sein Werk fortsetzt, verdrängt worden von dem Gedanken an Christus als Stifter der Sakramente, der litt und starb eigentlich nur, um diese Stiftung auszuführen. „Corpus Christi" erhält daher in der Scholastik auch das Beiwort „mysticum". Und Seite an Seite mit dem Sakramentsgedanken tritt auch der Gesichtspunkt der merita als ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zum corpus Christi auf. An den Mystizismus reiht sich der Moralismus: Quidam (in corpore Christi) regnant in paradiso, quidam securi exspectant in sepulcro, quidam autem pugnant in merito (Bon. IV d 12 P 1 a 3 q 3). Die Kirche als Institution ist hier ein Werkzeug Christi, ihre Verwaltung der Sakramente spiegelt Gottes misericordia und gratia ab, ihre Richterbefugnis seine iustitia. Ideo Ecclesiae non tantum dedit Dominus institutor et fundator medicamenta sacramentorum, ad curandum accedentes, sed etiam gladium Spiritus, quod est verbum Dei, et potestatem amputandi et resecandi contemptores et rebelles (IV d 28 P 2 a 1 q 1).

Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung auf eine Betonung des Institutionellen hin steht auch das Zurückdrängen des religiösen Verhältnisses zu Christus als Person. Der scholastische Gnadengedanke steht mit anderen Worten in einer sehr losen Beziehung zu

Jesu Erdenleben und seinem hienieden ausgeführten Erlösungswerk. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung kommen für die Scholastiker in erster Linie als Momente des historischen Glaubens in Betracht und geben die Voraussetzung an, die für Gott bei der Rechtfertigung des Menschen zugrunde liegt. Durch Christus sieht der Glaube die Möglichkeit der Erlösung verbürgt. Christus hat durch sein Verdienst, den er durch sein Leiden und seinen Tod erwarb, uns die Möglichkeit zum ewigen Leben erworben (Per meritum Christi patuit nobis ingressus in coelum; III d 18 a 2 q 3), indem nach Gottes ordo nur durch ihn unsere Verdienste von Gott des ewigen Lebens würdig erachtet werden können (ib. ad 5: Ideo efficacia omnis meriti fundata est super merito Christi). Christi Verdienst wird uns nun durch die Sakramente zuteil, durch die die Kirche als Inhaberin der Schlüsselgewalt die Gnade der Sündenvergebung vermittelt. Die Einrichtung der Sakramente denkt man sich als direkte Folge des Versöhnungswerkes Christi. Durch die Sakramente hat gleichsam das irdische Leben seine Fortsetzung erhalten.

Es handelt sich nun für unsere scholastischen Theologen weiter auch darum, wie Christus als Faktor in der Entwicklung des subjektiven Frömmigkeitlebens des Menschen eingeschätzt wird. Obwohl als Voraussetzung für die Möglichkeit der Erlösung betrachtet, kommt Christus doch für die persönliche Heilsgewißheit niemals in Frage. Er bleibt nur Objekt für den Glauben, der die Voraussetzung der Hoffnung ist und gehört also nur indirekt mit zu dem, was die Zuversicht schafft, insoweit als sein Werk jene allgemeine Gewißheit der Erlösung verbürgt, die die Hoffnung vom Glauben erhält. Der Gesichtspunkt aber, der die direkte Bedeutung Christi für die Verwirklichung der Erlösung bestimmt, ist die Wertung Christi als unseres Vorbildes. Die Betrachtung des Beispiels Christi soll uns in Glauben, Hoffnung und Liebe und guten Werken stärken. III d 15 a 1 q 1 behandelt Bonaventura die Frage: Utrum congruum fuerit, tales defectus in Christo reperiri, und antwortet auf folgende Weise: Dicendum quod absque dubio congruum fuit, Christum assumere naturam nostram cum defectibus et passibilitatibus; et hoc triplici ex causa, principaliter videlicet propter pretium nostrae salutis, propter exemplum virtutis et propter fulcimentum nostrae fragilitatis. Der Eindruck, der von Christus ausgeht, wirkt nach der Auffassung dieser Stelle sowohl ethisch wie religiös. Das führt Bonaventura näher auf die folgende Weise aus: Nachdem die Be-

Deutung der Frage in Beziehung auf pretium nostrae salutis behandelt ist, heißt es: Alia etiam ex causa congruum fuit hoc ipsum, videlicet propter exemplum virtutis, specialiter autem humilitatis, patientiae et pietatatis, quibus mediantibus venitur ad coelum, et in quibus Christus voluit nos imitari ipsum. Tertia ratio est propter fulcimentum nostrae fragilitatis, ob quam natura rationalis habet in se difficultatem ad credendum vera et irascibilis ad sperandum ardua et concupiscibilis ad amandum bona. Et ideo voluit Christus non tantum nobis similari in natura, sed etiam in defectibus et poenalitatibus, ut manifestando in se veritatem humanae naturae, praeberet fulcimentum nostrae rationali ad credendum; ostendendo nihilominus immensitatem suae misericordiae per susceptionem nostrae miseriae praeberet irascibili fulcimentum ad sperandum; ostendendo magnitudinem suae benevolentiae, praeberet concupisicibili incitamentum ad amandum. Wir sehen hier, daß Augustins Gedanke einer unmittelbaren ethisch-religiösen Wirkung der Tat Christi auf Erden hier ebenso wie früher im Mittelalter wiederkehrt. Sieht man aber genauer zu, wie diese Ideen ausgeführt und angewandt werden, so ergibt sich unzweifelhaft, daß auch hier die Schätzung des Persönlich-Religiösen zu kurz kommt. Man vermag nicht, Christus als Person festzuhalten, sondern seine Züge verschwimmen in der Ideenschöpfung der mystischen Kontemplation. Der Christus, den Bonaventura mit den mannigfach wechselnden Beinamen der mystischen Liebe schmückt, ist nicht der Christus, der litt und starb, um in uns mitten in der Unstätigkeit des Erdenlebens ein neues Leben zu schaffen. Die über die irdischen Schranken erhobene Gemeinschaft mit dem Bräutigam Christus schwebt dem Leben des Frommen als Endziel vor, und den Weg dahin hat uns Christus gezeigt als unser Beispiel in der Übung der Tugend. Daher haben die Ermahnungen ad contemplandum passionem et caritatem Christi oft (vgl. Bonaventura Opusc. X 24) zur Absicht, die zweckmäßigste Art der „Übungen" anzugeben, die an die mystische Begegnung mit dem himmlischen Bräutigam heranführen: Sed ne timeas, exaltatus est humiliatus . . . Accedens ergo cum fiducia ad hunc paradisum in extensione brachiorum cognosce sustinentis affectum, se ad te et te ad se invitantis amplexus. In ähnlicher Weise wird meistens die Betrachtung auf eine Ebene ver-

schoben, auf der nicht der persönlich-ethische Umgang mit Gott, sondern die mystische Gemeinschaft als Ziel vor Augen steht.

Die Tat Jesu bekommt in diesem Zusammenhang ihre Bedeutung vor allem aus dem Gesichtspunkte der Antriebe zu einem Leben in meritis, das davon ausgeht. Wenn Bonaventura im 3. Buche, dist. 19, des Sentenzenkommentares den Tod Jesu behandelt, so sind es die oben angegebenen Gesichtspunkte, die die Betrachtung beherrschen. Die Frage gilt dem Zusammenhange zwischen unserer iustificatio und Jesu Tod, und es heißt, dieser habe erst per modum meriti intervenientis für uns Bedeutung in der Weise, daß sein Verdienst vor Gottes Stuhl remissionem peccatorum erwirkt hat, quoad maculam et quoad reatum, und daß wir aus der Gewalt des Teufels befreit sind. Es handelt sich also hier eigentlich um eine Theorie für die Wirkungskraft der Versöhnung, etwas, was zur fides historica gehört. Es kann deshalb bei der Buße und dem Sündenbekenntnis, durch die die iustificatio vermittelt wird, von einem intuitivem Erlangen der Gewißheit keine Rede sein, sondern diese bleibt von ganz anderen Faktoren abhängig. Weiter heißt es, daß das Leiden Christi auf die excitatio unserer Liebe zu Gott angelegt ist und darauf, ein Beispiel zu sein, das unser Streben nach iustitia regle. Nam passio excitat nos ad Dei dilectionem et ulterius insinuat nobis, qualiter mori debeamus peccatis. Es ist offenbar, daß der augustinische Gedanke von dem Leiden Christi als einem aneifernden Beispiel (exemplum provocans) in der christologischen Betrachtung als ein Ferment sich noch vorfindet. Aber wie nahe über dieser Idee die Gefahr einer moralistischen (bezw. mystischen) Verdrängung schwebt, sehen wir aus der unmittelbaren Fortsetzung, in der die Bedeutung der Auferstehung Christi entwickelt wird. Auch diese hat nach Bonaventuras Erklärung die Aufgabe, für uns ein exemplum provocans et exemplar dirigens zu sein. Aber der provocatio, die von ihr ausgeht, wird eine rein moralistische Abzweckung gegeben: Provocat enim nos ad iustitiam; per quam acquirimus illam gloriam, quam credimus Christum habuisse in sua resurrectione, ut talia sint corpora nostra, quale Christus in sua resurrectione monstravit . . . Dirigit etiam nos, dum ad eius exemplar conamur ambulare in novitate vitae. (Der Abstand von Augustin kann kaum stärker empfunden werden als angesichts einer solchen Aussage.) Und unmittelbar darauf fährt Bonaventura mit einer Wendung fort, die nicht nur die Auferstehung,

sondern auch das Leiden unter einen moralischen Gesichtspunkt stellt: Et sic tam passio quam resurrectio habet rationem excitantis et regulantis respectu nostrae iustificationis secundum duo, quae in nostra iustificatione habent considerari, scilicet ablatio mali et collatio boni; et ablatio mali appropriatur ipsi passioni, collatio vero boni ipsi resurrectioni.

Die Gnade, die uns in Christus entgegentritt, hat also vor allem die Bedeutung, Impulse für ein Streben nach einer moralischen perfectio zuzuführen, den Ausgangspunkt für ein Leben in meritis zu bilden. Gratia tritt dem Menschen in seinem Kampfe um sittliche Vervollkommnung helfend und stützend zur Seite, aber man kann von ihr nicht behaupten, daß sie ein religiöses Erlebnis persönlichen Charakters vermittle. Die ethische Erneuerung wird so stark betont, daß die religiösen Momente in den Hintergrund geschoben werden. Das erhält nun seinen Ausdruck in der Zusammenstellung von gratia und merita, der wir in der Definition von spes begegneten.

Dadurch daß die Gnade auf die oben angegebene Weise ihre enge Beziehung zu der positiven Heilsgeschichte verlor und in die Sphäre des Abstrakten gerückt wurde, stellte sich die Notwendigkeit ein, den Gnadengedanken in anderer Art zu konkretisieren. Und so wurde die nicht zum wenigsten für die Auffassung der Heilsgewißheit verhängnisvolle Unterscheidung zwischen gratia increata und gratia creata geschaffen, zwischen der gratuita voluntas Dei und dem, das diese voluntas im Menschen zustandebringt (ponit in animum). Gott legt in den Menschen einen habitus hinein, der in ihm das neue Lebensprinzip vorstellt. Und dieses ist etwas anderes als Gott selbst in persönlicher Gegenwart. Unsere Theologen rücken ausdrücklich von der Gleichsetzung der gratia und des Spiritus sanctus ab, die sie beim Lombarden vorfanden. Der tiefste Schaden an unserem Wesen, der eigentliche Inhalt der Sünde, besteht nicht in dem Abbrechen der ideell persönlichen Verbindung mit Gott, sondern darin, daß wir des göttlichen „esse", an dem teilzuhaben uns allein seligmachen kann, und der iustitia, die mit dem Leben in Gott verbunden ist, verlustig gehen. Deshalb erhält auch das Erlebnis der Sündenschuld und ihrer Vergebung eine so nebensächliche Stelle im Typus der scholastischen Frömmigkeit. Es wird zwar von der Sünde als einem offensivum Dei gesprochen, das Gottes Mißfallen errege und dem Menschen Schuld vor Gott zuziehe. Aber der Schuldgedanke erfährt so gut wie ausschließlich eine Wendung zum Objektiven und

Unperſönlichen, in dem der Geſichtspunkt der Strafe als ausſchlaggebend eingeſchoben wird. Die Sündenvergebung kann unter der Herrſchaft dieſer Auffaſſung nicht als eine intuitive Empfindung des Wohlgefallens Gottes erlebt werden, ſondern wird — wie wir ſpäter ſehen werden — Gegenſtand einer nur intellektuellen Glaubensüberzeugung von größerer oder geringerer Wahrſcheinlichkeit. Das Grundlegende für die Auffaſſung der Sünde iſt ſtatt deſſen, daß ſie für unſere Natur den Verluſt des wirklichen Seins bedeute, das uns mit Gott vereint. Sie iſt ein deformativum naturae, das ſeinen Grund in der concupiscentia hat. Die Wiederherſtellung des idealen Verhältniſſes zu Gott hat daher eine reparatio naturae zur Vorausſetzung, durch die die ſündige Luſt immer mehr zurückgedrängt und die von der Sünde verurſachte deformitas durch eine von der Gnade bewirkte deiformitas erſetzt wird. Die Sündenvergebung beruht auf der Erneuerung, das Ideelle auf dem Reellen.

Um den Zuſammenhang, der zwiſchen der Auffaſſung der Art des Gottesverhältniſſes und des Weſens der Sünde herrſcht, zu beleuchten, mag eine Stelle aus Bonaventura (II d 28 a 1 q 1) angeführt werden. Die Frage, die beantwortet werden ſoll, geht darauf, ob der menſchliche Wille ohne die als reale Subſtanz gedachte gratia die Sünde zu überwinden vermöge. Bonaventura beginnt, indem er ſagt, es ſeien in dieſer Frage verſchiedene Meinungen geäußert worden, von Philoſophen, Häretikern und von den katholiſchen Auslegern. Die Philoſophen waren unkundig deſſen, qualiter peccato offenditur divina maiestas et qualiter per ipsum adimatur potentiarum habilitas. Und deshalb meinten ſie, daß der Menſch durch Übung (exercitatio) gerecht werden könne, ſowie er durch den Mißbrauch der Vernunft ungerecht geworden ſei. — Die Häretiker dagegen, aliquid lumen fidei habentes, wußten, daß durch die Sünde die göttliche Majeſtät verletzt werde und der Menſch das Gericht auf ſich lade. Aber in ihrer Blindheit ſahen ſie nicht, qualiter ex culpa natura infirmatur. Und deshalb meinten ſie, daß dazu, daß das liberum arbitrium ſich von der Sünde abwende, dieſes nicht einer beſonderen gratia curans bedürfe, ſondern glaubten, es ſei genug mit sola gratuita Dei misericordia, quae inclinatur ad remittendum peccata nostra propter satisfactionem, quam Christus sibi facere voluit, dum se in cruce nobis obtulit. In ſeiner Kritik dieſer häretiſchen Meinung ſagt Bonaventura, daß ſie nicht nur a veritate deficit, ſondern auch Gegenſätze in ſich ſchließe, die ſie zer-

sprengen. Sie besage nämlich zu gleicher Zeit, es sei notwendig, daß Gott die Sünde vergebe und es sei doch dazu nicht nötig, quod aliquid sibi tribuat vel circa ipsum faciat. Wenn auf der einen Seite Gott sich nicht verändere (Deus non mutatur), und auf der anderen Seite als gerechter Richter alles nur nach seinem wirklichen Werte abschätze, so sei es notwendig, daß mit dem Sünder etwas geschehe, per quod morbus peccati sanatur.

Die katholischen Theologen haben dagegen sowohl durch das Licht des Glaubens wie die Autorität der Schrift die Einsicht gewonnen, daß die Sünde nicht nur eine Verletzung Gottes sei, die Strafe nach sich ziehe, sondern daß sie auch das Ebenbild Gottes in uns verunstalte (cognoverunt, quod peccatum et Dei est offensivum et etiam quodam modo damnificativum, dum homo se transfert de servitio Dei ad servitium diaboli, et etiam imaginis deformativum). Deshalb haben sie jederzeit die Notwendigkeit der gratia gelehrt, non solum secundum, quod gratia dicitur gratuita voluntas Dei, nec etiam secundum quod dicitur liberalis passio Christi, sondern die Notwendigkeit derselben in der Bedeutung eines habitus der Seele. Und darnach fügt Bonaventura hinzu: Gratuita enim voluntas Dei concurrit ad hoc, quod fiat offensae remissio — voluntarie enim nobis condonat offensam — liberalis autem passio Christi concurrit ad hoc, quod fiat damni satisfactio; habitus infusus concurrit ad hoc, quod fiat morbi curatio et imaginis reformatio.

Die Sünde tritt uns hier von zwei Gesichtspunkten aus entgegen, die beide als berechtigt und notwendig anerkannt werden: teils als etwas rein Negatives, eine deformatio naturae, ein morbus; teils als ein Verhalten des Willens von positivsündigem, Gott feindlichem Charakter, offensa Dei, das uns Strafe von Gott einbringe, bestehend in seinem gerechten Zorne. Im ersten Falle kann die Sünde nicht anders als durch die Gnade getilgt werden, die als eine reale Substanz gedacht wird, welche dem Menschen wie eine heilende Medizin zuteil wird, im letzteren Fall geschieht die Beseitigung der Sünde durch einen Willensakt Gottes (voluntarie enim nobis condonat offensam). Wenn die Rechtfertigung teils als remissio peccatorum, teils als infusio gratiae beschrieben wird, so liegt dabei diese doppelte Auffassung von der Realisation der Erlösung zugrunde.

Stellen wir nun das eben Gesagte mit unseren früheren Be-

trachtungen über das Wesen der spes im Verhältnis zu caritas zusammen, so ist es für uns klar, daß spes eben diese ideell-ethische Beziehung zu dem, was hier gratuita voluntas Dei genannt wird, bedeutet, während caritas nach dem Gedanken der realen Mitteilung Gottes orientiert ist, die der Menschenseele durch die substantiell gefaßte gratia infusa zuteil wird. Für spes und fiducia kommt die Sünde als ein offensivum Dei in Frage (vgl. unten), während die Sünde unter dem Gesichtspunkt der caritas einen Mangel an göttlicher Form bedeutet, der nur durch ein immer fortschreitendes Teilhaftigmachen an der Gottheit überwunden werden kann. Und die Bedeutung der guten Handlung wird in entsprechender Weise teils darin gesehen, daß sie eine immer größere deiformitas ermöglicht, teils daß sie dem Menschen einen ideellen Rechtsanspruch vor Gott verschafft.

Welcher Gesichtspunkt bei Bonaventura der herrschende ist, wenn es sich um die Betrachtung des Gottesverhältnisses handelt, ist schon aus dem oben angeführten Grunde deutlich. Beide Gesichtspunkte sind nach den Scholastikern notwendig, aber der mystisch-realistische ist der oberste. Gratia muß sowohl als increata wie creata betrachtet werden, aber erst gratia creata oder infusa bewirkt die entscheidende Erlösung.

Auf dieselbe Weise muß das Verhältnis zu Gott sowohl unter dem Gesichtspunkt der spes wie unter dem der caritas betrachtet werden. Aber es steht ohne weiteres fest, daß caritas als Tugend vornehmer (nobilior) ist als spes und fides. Und dies deshalb, weil die Tugend der Liebe unter den theologischen Tugenden die ist, welche maxime unitiva ist (II d 27 a 2 q 1 ad 6). Damit ist der mystisch-realistischen Gottesgemeinschaft der Vorrang vor der persönlich-ideellen zuerkannt worden. Daraus folgt, daß die katholische Theologie sich das Verhältnis zu Gott auch nicht in und durch bloße fiducia-Akte wiederhergestellt denken kann. Wenn auch die Sündenvergebung als ein ideeller Akt gedacht ist, so ist dieser doch an die beginnende, reale Neuschaffung der Seele gebunden, die in und mit der Eingießung der Gnade stattfindet. Es ist auch eigentlich eine Folge des abstrakten Gnadenbegriffes, daß der fiducia nicht länger die Vermittlung der eigentlichen Gottesgemeinschaft zugeschrieben werden kann. Denn gratia ist in dieser Entwicklung nur zu einer anderen Seite der mechanisch gefaßten iustitia herabgesunken und läßt kon-

sequent das Verhältnis zu Gott in Moralismus ausmünden, wie dies auch Bonaventura den häretischen Theologen vorwirft.

Das Verhältnis zwischen gratia und merita wird uns klar, wenn wir bedenken, daß auf der einen Seite für unsere Gemeinschaft mit Gott zuletzt der Gnadenwille Gottes als das wirksame Prinzip unserer Erlösung und Seligkeit das Entscheidende ist; daß aber auf der anderen Seite diese gratia increata erst durch die im Menschen niedergelegte Gnadensubstanz subjektiv wirksam wird, welche wieder ihrerseits durch die von ihr ausgehenden ethischen Kraftwirkungen ihre Gegenwart bezeugt. Die merita werden mit anderen Worten der Erkenntnisgrund für die Gnade. Es ist also klar, daß die Gnade in Gefahr ist, durch dieses andere Prinzip, das neben ihr eingeführt wird, verdrängt und verdunkelt zu werden. Noch in der älteren Franziskaner-Schule fällt die Betonung stark auf den Gnadengedanken, aber die Entwicklung geht entschieden nach einer Richtung, die die merita immer kräftiger hervorhebt. Duns z. B. kritisierte ja die Auffassung der Gnade als einen besonderen habitus; für ihn sinkt die Gnade eigentlich auch theoretisch zu einem principium cooperans herab und bedeutet bald nur das Moment, durch das unsere merita Gott wohlgefällig werden. Die Gnade wird gleichbedeutend mit Gottes mehr oder minder willkürlicher acceptatio unserer merita. Bei unseren Theologen ist diese Entwicklung nur im Keime vorhanden. Aber der Gnadengedanke besitzt nicht die nötige Konkretion und positive Kraft, um eine übergeordnete Stellung zu behaupten.

Das Verhältnis zwischen gratia und merita kommt nun in der von Alexander Halesius aufgebrachten Vorstellung des Gnadenprozesses als einer informatio der menschlichen Natur zum Ausdruck. Dadurch wurde mit dem Gedanken der dispositio oder praeparatio, die nach Aristoteles in der Materie der Einführung der Form vorausgeht, der Auffassung der menschlichen Freiheitsfunktionen bei der Aneignung der Gnade eine wissenschaftliche Formulierung gegeben. Der Begriff der Disposition hat für die theologische Betrachtung hierher gehörigen Fragen in der Folgezeit einen beherrschenden Platz erhalten. Heim hat in seiner Arbeit über „Das Wesen der Gnade bei Alexander Halesius" darauf hingewiesen, wie der schon in Augustins Gedankengang bemerkbare und in der Geschichte der Theologie dann immer stärker hervortretende Gegensatz zwischen dem Gedanken einer gratia irresistibilis und dem der

menschlichen Wahlfreiheit gegenüber der Gnade die mittelalterliche Theologie in höchst unklare und gekünstelte Distinktionen geführt hat. Welchen wissenschaftlichen Fortschritt nun der neue unter dem Einfluß des Aristoteles aufgekommene Gnadenbegriff unzweifelhaft bezeichnet, davon gibt eine Zusammenstellung der „Summa universae theologiae" Alexanders mit früheren dogmatischen Arbeiten ein unwiderlegliches Zeugnis. Aber gleichzeitig sollte dieses Neue dazu beitragen, die semipelagianischen Tendenzen, die wie ein Nebenarm neben dem Strom der augustinischen Gnadengedanken das mittelalterliche Denken immer breiter durchfließen, wissenschaftlich zu beglaubigen.

Der Gedanke, daß die Gnade ohne unser Verdienst geschenkt werde und der scheinbar damit unvereinbare: Si homo facit, quod in se est, Deus non denegat gratiam, waren in der neuen Lösung auf eine Weise zusammengebracht worden, die zufriedenstellend wirkte. Das unwiderstehliche Wirken der Gnade im Sinne Augustins findet nun seinen Anknüpfungspunkt in dem Gedanken der Gnadeneingießung als eines metaphysischen Aktes in der Seele. Und auf der anderen Seite wird der Forderung nach menschlicher Selbstwirksamkeit wissenschaftliche Autorität gegeben, indem das facere quod in se est mit dem aristotelischen Dispositionsbegriff zusammengebracht wird.

Es ergibt sich, daß die Lösung Alexanders in zweifacher Hinsicht den praktischen Anforderungen und den Interessen des sich entwickelnden religiösen Lebens entgegenkommt: Auf der einen Seite in der erwähnten Beziehung, insofern nämlich die semipelagianischen Tendenzen sich dem Gedanken einer notwendigen Disposition der menschlichen Freiheit bei der Heilsaneignung anschließen konnten; und auf der anderen Seite durch den Gedanken der göttlichen Form als eines real Umschaffenden und durch die Bilder, unter denen die Aufnahme der Form dargestellt wurde (unio, assimilatio etc.). Die Gedanken, die damit verknüpft wurden, haben nämlich einen breiten Strom mystischer Frömmigkeit herbeigeleitet und in der mittelalterlichen Theologie ihr wissenschaftliches Heimatsrecht erworben.

Das, was in diesem Zusammenhang das wichtigste Neue bei Alexander war und dann auf die spätere Scholastik vererbt wurde (auf Thomas in etwas modifizierter Form), ist seine Konstruktion eines Zwischenstadiums zwischen dem rein natürlichen Zustand und dem, in welchem der Mensch ganz unter dem Einfluß der heilig-

machenden Gnade steht. Es war der Begriff gratia gratis data, der nun in einer ganz eigenartigen Bedeutung den Punkt zu bezeichnen hatte, an dem eine vorbereitende Eingießung der Gnade stattfand, die, ohne auf eine unwiderstehliche Weise zu wirken, dem menschlichen liberum arbitrium die Hilfe gab, die dieses nötig hatte, um sich für die Aufnahme der heiligmachenden Gnade in Stand zu setzen. Unter der Voraussetzung, daß der Mensch nicht unterließ, für eine rechte praeparatio zu tun, was er vermochte (facere, quod in se est), verschaffte er sich damit einen, wenn auch uneigentlichen und relativen Rechtsanspruch auf die Gnade. Die Seelendisposition, die dem Akte der iustificatio vorangeht, ist von der Art, daß nur eine gewisse „Billigkeit" (congruitas) Gott zum Verleihen der Gnade veranlaßt. Die Verdienste, die der Eingießung der seligmachenden Gnade vorangehen, sind daher nur merita de congruo.

Ist die Mitteilung der gratia gratis data in der Seligkeitsordnung, die Gott für die Menschen vorgesehen hat, Ausgangs- und Anfangspunkt (vocatio), durch den diese relativen Verdienste möglich werden, so wird durch das Eingießen der heiligmachenden Gnade dem Menschen eine Fertigkeit mitgeteilt, derart sittlich wirksam zu sein, daß er vor Gott einen wirklichen Anspruch auf Belohnung hat. Die Verdienste dieser Art wurden merita ex condigno genannt. diese haben vollgiltigen Anspruch auf Lohn, weil sie nach der in ihnen wirksamen Gnade gemessen werden. — Der Lohn für bonus usus gratiae in und durch Erwerbung von Verdiensten ist die aeterna beatitudo oder gloria. Es heißt bei Bonaventura über die gloria und ihren Gegensatz poena (I d 41 a 1 q 1): Poena et gratia simpliciter cadunt sub merito. . . . Obduratio simpliciter cadit sub demerito sive sub malo merito, gratificatio vero nec simpliciter sub merito nec simpliciter extra (worauf der Begriff meritum congrui als eine Voraussetzung für gratificatio angegeben wird).

Wird so die Verdammung und die Erlösung ganz unter den Gesichtswinkel des Verdienstes und der Belohnung gestellt, so ist es klar, daß die verdienstvollen Handlungen einen sehr wichtigen Platz bekommen werden, wenn es sich um die Gewißheit des kommenden Heils handelt. Und bei dem gerichtlichen Beigeschmack, den die Beziehung zu Gott für die Scholastik hat, erhalten die Handlungen einen wirklichen Anspruch auf Belohnung, dem sich Gott auf Grund seiner iustitia nicht entziehen kann. Dadurch wird der biblische

Gedanke von einer religiös-ethischen Disposition als einer Voraussetzung für die psychologische Aneignung der Erlösung in moralistischer Richtung verschoben. Es handelt sich nicht mehr um einen ethischen Totalcharakter, der von Gottes iustitia gefordert ist, sondern in dem die Betrachtung beherrschenden ethischen Atomismus kommen die einzelnen Handlungen eine jede für sich in Frage und bestehen auf ihrem Lohn. Die Betrachtungsweise wird quantitativ. Quantitas praemiorum est secundum quantitatem meritorum. Die Seligkeit, die einmal dem Menschen zuteil wird, ist proportional den Verdiensten, die er sich auf Erden erworben hat.

Und wenn auch unsere Theologen sich durch die beiden Begriffe gratia gratis data und gratia gratum faciens gegen eine Unterschätzung des Gnadengedankens vorsehen wollen, so zeigt es sich doch, daß dies in der Praxis zu einem unevangelischen Hervorheben der menschlichen Freiheitskausalität auf Kosten der Gnade führt. Die Franziskaner-Theologen der älteren Schule lassen es sich zwar sehr angelegen sein, zu betonen, wie wichtig es bei der poenitentia sei, in ernster Betrachtung vor dem Gedanken an die Gnade Gottes zu verweilen. Bei ihnen fällt noch ein starker Akzent auf das Ethische als Gesinnung, wie auch aus der nachdrücklichen Betonung der Notwendigkeit, daß die poenitentia als virtus zu wirklicher contritio führe, hervorgeht. Da aber die anzustrebende contemplatio zuletzt unpersönlich gedacht ist, so kommt es mit logischer Notwendigkeit dazu, daß der Blick auf die Kriterien äußerer Art sich richte, wie sie in der Form von merita erlangt werden können. Deshalb müssen die Auslassungen unserer Theologen über gratia im Lichte jener anderen gesehen werden, in denen die Voraussetzungen und Bedingungen für den Empfang der Gnade zur Sprache kommen. In einer seiner Predigten (Dom. pr. post Pent., serm. 1) spricht Bonaventura vom Werte unserer opera misericordiae und von ihrer omnimoda utilitas. Nam misericordia primo liberat a peccato, secundo locupletat in merito, augmentando dona gratiae; tertio beatificat in praemio, perducendo ad gaudia vitae. . . . Homo, qui vendiderat animam suam diabolo per iniquitatem, potest eam redimere per misericordiam et veritatem. Nam per veritatem justitiae in punitione et detestatione vitiorum per poenitentiam purgatur culpa, sed per pietatem misericordiae in subventione pauperum per eleemosynas dimittitur poena. . . . Tota judicialis discussio erit secundum exhibita et non exhibita opera miseri-

cordiae. Nam qui misericordiam fecerunt, habebunt vitam aeternam: qui vero misericordiam negaverunt, conciabuntur supplicio aeterno. In Aussprüchen dieser Art begegnen wir der für die Scholastik charakteristischen Auffassung der Verdienste. Wenn auch die Gnade in der Theorie als ihre Grundlage und Voraussetzung dasteht, so ist der Gnadengedanke doch so auf das Gebiet des Abstrakten verschoben worden, daß er höchstens isolierte mystische Stimmungen tragen kann. Anstatt dessen greift die Frömmigkeit, die in dem Wechsel und Streite des tätigen Lebens leben soll, nach handgreiflicheren Zeugnissen über die Fortschritte der Heiligung. Und dabei gilt nun, daß sowohl die Qualität wie die Quantität der guten Werke für die Seligkeit wichtig ist (Bonav. II d 40 a 2 q 1 u. ff.). Hierbei unterscheidet Bonaventura allerdings zwischen der Bedeutung der guten Werke vor und nach der iustificatio. Bei den merita de congruo liegt eine direkte Beziehung zwischen den Leistungen — sowohl nach ihrer Schwierigkeit wie nach ihrer Menge — und der mitgeteilten Gnade vor. Bei den merita de condigno macht nun Bonaventura geltend, daß eine direkte Beziehung nicht vorliege, da die quantitas meriti condigni pensatur ex quantitate radicis und ein guter Wille sich auch ohne die Möglichkeit, ihn zu realisieren, vorfinden könne. Aber in der Praxis ändert dies nicht viel, weil ja gelehrt wird, daß durch die guten Werke eine Disposition im Gemüte selbst zustande komme, die einen höheren Grad der Seligkeit mit sich führe. Qui enim . . . plus dat . . ., magis ad donum gratiae se disponit, magis etiam a peccato recedit. Et sic, generaliter loquendo, quantitas dati, praesupposita aequalitate bonae intentionis sive voluntatis, quantum ad praemium essentiale non addit directe et proprie, sed quodam modo dispositive: vel quia disponendo ad caritatem disponit ad majorem gloriam, vel quia eripiendo a malo, celerius facit hominem pertingere ad coronam. . . . Quia quantitas dati disponit ad habendum meliorem voluntatem et puriorem, hinc est, quod aliquo modo facit ad augmentum gloriae (ib. q 2). Dabei sind es besonders die opera perfectionis, das Befolgen der evangelischen Ratschläge, die ein größeres Verdienst (profectus meriti) und höhere Seligkeit bewirken (ib. q 3).

Gemäß der Beziehung, die sich derart zwischen der Rechtfertigungsgnade und dem schließlichen Lohn der Seligkeit auf der einen Seite und den merita auf der anderen Seite vorfindet, ist nun nach

unseren Theologen die Stärke und Fertigkeit der Hoffnung den Verdiensten direkt proportional. Quanto enim maiora et meliora habet merita, tanto etiam firmius et certius sperat (Bon. III d 26 a 1 q 1 a 5). Diese merita können nun nach der Auffassung der Scholastik von zweierlei verschiedener Art sein. Bereits von Tertullian an hatte der Begriff meritum in der katholischen Kirche eine engere und weitere Bedeutung. Teils war mereri in seiner allgemeinen Bedeutung die Bezeichnung für jede sittliche Handlung, die der im Stande der Gnade Befindliche vollbringt, teils verstand man unter meritum das Ausführen einer Leistung, die nicht in die Pflicht eines jeden eingerechnet werden kann, sondern über das hinausgeht, was Gott direkt befohlen hat. Verdienste in allgemeiner Bedeutung hat daher ein jeder, bei dem die Gnade durch die Ausübung der Tugenden wirksam ist, Verdienste in dem besonderen Sinne aber haben nur die, die den Gehorsam gegen die evangelischen Ratschläge (consilia) auf sich genommen haben, nämlich viri perfecti (vgl. dazu: H. Schulz, Der sittliche Begriff des Verdienstes, St. und Kr. 1894, und Heim, Die Gnade usw. S. 61).

Zu den Bedingungen dafür, daß eine Handlung verdienstlich sei, gehört es nun nach Bonaventura und Alexander, daß sie mit einer gewissen difficultas verknüpft sei (Bon. II 572). Und der Wert der Handlung wächst verhältnismäßig mit den Schwierigkeiten, die sie zu überwinden hat. Ubi maior difficultas, ibi maior est ratio virtutis et meriti (Bonav. III d 30 a 1 q 6, 3). Auf Grund dessen ist es klar, daß Prüfungen und Versuchungen, wenn sie glücklich durchgekämpft werden, in ganz besonderem Grade als merita gerechnet werden müssen. Daher kommen sie oft zur Sprache, wenn es sich um die Gewißheit der Hoffnung handelt. Dies wird meistens im Anschluß an Röm. 5, 3 ausgeführt: Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem. Bon. III d 26 a 2 q 2, 1 heißt es anläßlich dieses Bibelwortes: Si in ipsa probatione consistit meritum, videtur, quod spes ex meritis habeat ortum. Und weiter ebenda: (ad certitudinem spei . . .) pervenitur per bona merita et maxime per tolerantiam et sustinentiam tribulationum.

Nun verhält es sich aber so, daß spes nicht bloß ihre Wurzel in Verdiensten hat, sondern selbst auch ein mächtiger Antrieb zur Erwerbung weiterer Verdienste ist. Die Beziehung zu den Verdiensten behandelt Bonaventura besonders d 26 a 2 q 2. Dabei stellt er fest,

daß die Hoffnung, wie es natürlich sei, in ihrer Eigenschaft als habitus der Seele nicht von merita bedingt werde, sondern eine direkt von Gott verliehene Gnadengabe sei, die ihrerseits Anlaß zu nachfolgenden Verdiensten gebe. Dagegen gehe die Hoffnung, sowohl wenn man sie als einzelne Regung (motus) betrachte, wie wenn man sie als Stimmung der Stetigkeit der Hoffnung ansehe (status spei), beidemal „ex meritorum intuitu" hervor. Aber sie sei auch als status (wie als motus) durch Antriebe zu neuen merita wirksam. Nam spes, prout nominat motum spei, procedit ex meritorum intuitu et secundum veritatem est principium meritorum sequentium. Prout autem spes dicitur quaedam certitudo et status, sic secundum veritatem ex meritis habet ortum et est nihilominus adminiculum ad perfectius merendum. Illa enim certitudo spei consurgit ex perpessione tribulationum et vehementer confirmat et confortat animam, ut a tribulationum sustinentia non recedat.

Nach Bonaventura muß spes stets die Notwendigkeit von merita im Auge behalten, wenn sie nicht in praesumptio verfallen soll. Setzt man Gottes benignitas und misericordia beiseite und verläßt man sich auf die eigenen Kräfte, so tritt praesumptio[1]) ein, aber der, der nur auf die Gnade baut, ohne sich um merita zu kümmern, mißachtet Gottes aequitas und iustitia, von denen die merita als Bedingung für die Seligkeit aufgestellt sind. Similiter gratia et merita eidem (sc. spei) appropriuntur, prout pinguntur insimul. Gratia enim respicit Dei benignitatem et misericordiam, merita vero Dei aequitatem et justitiam (d 26 dub. 2). Erst dadurch, daß man sowohl auf gratia wie auf merita Rücksicht nimmt, kann die Gewißheit, die die Hoffnung schenkt, ihr Gleichgewicht behaupten und davor bewahrt werden, entweder zu desperatio oder praesumptio auszuarten. Quoniam vero virtutis spei est proprie utrumque respicere, ut liberet a desperatione et praesumptione, quae solummodo alterum intueantur; ideo proprie convenit

[1]) Für die Entwicklung im Sinne einer stärkeren Betonung der merita, die wir also feststellen konnten, ist die Einschränkung im Gebrauche des Terminus praesumere bezeichnend, die man bei einem Vergleich zwischen Augustinus und der Scholastik feststellen kann, und die oben hervorgehoben wurde (S. 143). Vgl. auch Bonav. III d 26 a 2 q 5, 3 und ad 3: Et haec duo, videlicet confidentiam illam et securam tendentiam comprehendit Augustinus sub verbo praesumendi, womit also eine gewisse Abweichung von dem damals üblichen Sprachgebrauch festgelegt wird.

ipsi spei, quod dicitur „veniens ex gratia et meritis“ (l. c.). Bonaventura weist in diesem Zusammenhang auch den Einwand zurück, daß der Gedanke an einen Lohn für Verdienste mit vollkommener Liebe, die ihrer Natur nach unselbstisch sei, nicht vereinbart werden könne. Sowohl spes wie caritas blickten mit innerer Notwendigkeit nach Belohnung aus. Der Gedanke an Lohn bringe erst dann Schaden (vgl. Augustin), wenn der Lohn in einem geschaffenen Gute bestehe. Aber die Erwartung, in patria mit Gott vereint zu werden, sei soweit davon entfernt, schädlich zu sein, daß die Liebe im Gegenteil, je stärker und vollkommener sie sei, desto innerlicher sich mit einer lebendigen Hoffnung auf schließlichen Lohn verbinde (ad 5). Unde simpliciter dicendum est, quod exspectatio boni aeterni non est mercimonia, nec minuit meritum nec facit ad imperfectionem caritatis vel meriti, nisi inquantum mens hominis multum affectuose et intense aspicit ad commodum proprii boni. Multi autem sunt, qui beatitudinem exspectant, et tamen parum de se et multum de Deo curant (l. c.). Wir merken die Spannung zwischen dem kontemplativ-mystischen Ideal und der Lehre von der Notwendigkeit eines tätigen Lebens in Liebe, die ohne innere logische Verbindung von den großen Theologen der mittelalterlichen Mönchsorden zusammengespannt wurden. Gratia-Mystik und Hochschätzung der merita sind hier ihre in der Geschichte des religiösen Lebens so bedeutungsvolle Verbindung eingegangen. Die mit spes vereinte Demut soll nach Bonaventura der merita wegen nicht aufs Spiel gesetzt werden (III d 26 a 2 q 2, 4). Denn der in wahrem Sinne Demütige schreibt nicht sich selbst, sondern Gott die Ehre zu. Wie aber diese Betonung der ethischen Momente im Gottesverhältnisse sich in der Praxis gestalten sollte, haben wir schon früher beleuchtet. Der Gnadengedanke war zu abstrakt und bleich geworden, um seine unbedingte Oberhoheit über die menschliche Freiheitskausalität zu behaupten.

Kap. 4.

Art und Begründung der Gewißheit.

Der Riß im Begriffe der Gnade, der von der Unterscheidung zwischen gratia creata und gratia increata auslief, sollte für das

Problem der Gewißheit die weitestgehenden Konsequenzen haben. Durch ihn haben sowohl eine falsche Transzendenz wie eine falsche Immanenz dem Gottesgedanken ihr Gepräge aufdrücken können. Persönlichkeitskategorien sind auf die Gedanken der Scholastik von der Gnade nicht länger recht anwendbar. Deshalb entbehrt auch die Gewißheit der Erlösung des persönlich-religiösen Charakters, den wir bei Augustinus im Anschluß an die biblisch-voluntaristische Strömung seiner Religiosität gefunden haben.

Das Gewißheitsproblem teilt sich hier infolge der geänderten Ausgangsstellung in zwei Entwicklungslinien, die für die Beantwortung unserer Frage klar auseinander gehalten werden müssen. Auf der einen Seite handelt es sich um die Gewißheit, die der fides mit Hinsicht auf ihren Gegenstand zukommt, und auf der anderen Seite um die Gewißheit, die man über Gott mit Rücksicht auf seine Willensbeziehungen zum Menschen erhalten könne. Man denkt sich nämlich, daß die Gewißheit des Glaubens eine Kenntnis von Gott in bezug auf die Willensseite seines Wesens, wie diese letztere sich gegenüber dem einzelnen Menschen geltend macht, nicht in sich schließe. Daß Gott gut, barmherzig und gnädig ist — ganz im allgemeinen gesehen —, das wissen wir durch den Glauben, aber nicht, daß ich selbst Gegenstand dieser erbarmenden Gnade bin. Deshalb begegnen wir bei den Scholastikern, wenn die Gewißheit bezüglich der Gnade und der kommenden Seligkeit zur Sprache kommt, ständig einer Unterscheidung zwischen einer Erkenntnis in universali und in particulari. So z. B. Alexander III q 62 m 7: Durch den Glauben besitzen wir eine cognitio gratiae in universali, d. h. secundum definitionem, quid sit. Dies beleuchtet er auch mit dem von Aristoteles entlehnten Schulbeispiele, das nach ihm in der Scholastik traditionell wird: Et hoc appello scire in universali, sicut aliquis potest scire omnem mulam esse sterilem, et tamen dubitat de hac mula. Die Gnade in particulari et in ratione propria zu kennen, bedeutet, quod aliquis sciat se habere gratiam. Das Wissen um die Gnade in universali haben wir, weil wir von der Erschaffung her die rationes des Guten und Wahren in uns eingepflanzt tragen. Was das Wissen um die Gnade in particulari anlangt, so kann dieses nicht auf dieselbe Weise wie die ganz allgemeine Kenntnis des Wesens der Gnade erlangt werden. Hier muß man einen anderen Weg zur Gewißheit einschlagen, der sich über die subjektiven Wirkungen, die die Gnade als ein in uns eingesenkter habitus auf

uns ausübt, Rechenschaft gibt. Diese andere Art der Gewißheit, die auf die subjektive Aneignung der Gnade Rücksicht nimmt, ist es also, die für uns in diesem Zusammenhang zunächst in Frage kommt.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die cognitio in universali, die man nach unseren Theologen von der göttlichen Gnade erlangen kann, so wird diese gemeinhin auf fides zurückgeführt. Fides besitzt, wie wir oben angedeutet haben, eine ganz eigenartige Gewißheit, die sich von der scientia speculativa in bezug auf die Stärke und Kraft unterscheidet, mit der die Willens- und Affektseite unseres Wesens den Gegenstand des Glaubens bejaht (certitudo adhaesionis). Der Glaube besitzt kraft dieser seiner voluntaristischen Bestimmtheit, in der Wissen und Wollen eine enge Verbindung eingegangen sind[1]), eine bestimmte Beziehung zu der Willensseite in Gottes Wesen und umfaßt Gott nicht nur als ein verum, sondern auch als ein bonum et salutiferum. Bei diesen Ausgangspunkten, die wir in Kap. 1 berührt haben, kann es in hohem Grade auffallend erscheinen, daß in der Fortsetzung gesagt wird, die Gewißheit des Glaubens verhalte sich in der Frage nach Gottes Willen in bezug auf den einzelnen Menschen neutral. Das innerste Wesen des Glaubens ist doch sapientia, durch die der Mensch nicht nur mit dem Verstand, sondern mit dem gustus oder tactus, der dem Tiefsten in seinem Gefühlsleben angehört, in das göttliche esse eindringt. Es muß doch als eine vollkommene Inkonsequenz bezeichnet werden, wenn nach unseren Theologen die Gewißheit des Glaubens unbedingt ist und alles, was Falschheit heißt, ausschließt, aber dennoch diese Gewißheit darauf eingeschränkt wird, nur für einen beschränkten Teil von Gottes Wesen zu gelten. Das zum Glauben gehörende fromme Gefühl (gustus, tactus) nimmt nicht Teil an der absoluten Gewißheit, die für die intellektuelle Seite des Glaubens in Anspruch genommen wird. Die Erklärung dieser Anschauung kann nun — scheint mir — in nichts anderem als in dem Objekt des Glaubens selbst und in dessen Charakter gesucht werden. Hier handelt es sich nämlich um ein durchaus mystisches Verhältnis zur Gnade, das außerhalb der Ebene des Persönlichen fällt. Mit dieser mystischen Hingebung ist das nicht verbunden, was im religiösen Sprachgebrauch certitudo genannt wird und ein Verhalten zu dem bezüglichen Objekt bedeutet, das im Leben, so wie es sich normal gestaltet,

[1]) Vgl. K. Zieschè: Verstand und Wille beim Glaubensakt, 1909.

festgehalten werden kann. Die Gewißheit, zu der der Glaube auf mystischem Wege hinführt, erhält also — das ist die dabei außerordentlich wichtige Tatsache — keine klare Beziehung zu unserem persönlichen Verhältnis zu Gott[1]). Der Ertrag des mystischen Glaubenserlebnisses fällt wesentlich auf das intellektuelle Gebiet, so daß die unserer Vernunft innewohnenden höchsten Ideen und die kirchlichen Lehrsätze dort ihre Sanktion erhalten. Das primäre Objekt des Glaubens, welches Gott in der Eigenschaft von gratia increata ist, ist allzu abstrakt gefaßt, als daß es uns durch rein persönlichen Umgang nahe gebracht werden könnte. Er wird hier nicht auf evangelische Art als ein in der Geschichte lebendig wirksamer Liebeswille erlebt. Deshalb erhält die certitudo adhaesionis des Glaubens ihre Bedeutung vor allem von der intellektuellen und abstrakten Seite desselben.

Dieser abstrakte Gottes- und Gnadenbegriff ist es also, der eine Unterscheidung zwischen einer Gewißheit über Gott als objektives Wahrheitsprinzip und einer Gewißheit über Gott als auf den einzelnen Menschen gerichteten Gnadenwillen, zwischen Gott in se und Gott quoad nos bedingt. Daß hier ein Abstieg von der Höhe Augustins vorlag, haben unsere Scholastiker nicht gefühlt. Ein um das andere Mal stellen sich zwar lästige Einwendungen ein, sie werden jedoch immer — mögen sie nun aus den üblichen Zitatensammlungen oder aus unmittelbarer Beschäftigung mit Augustinus stammen — mit Hilfe der sinnreichen scholastischen Dialektik ohne merkliche Schwierigkeiten zurechtgelegt. Lib. I d 17 P 1 dub. 2 nimmt Bonaventura ein derartiges Augustinuswort vor (Ecce, iam potes notiorem Deum habere quam fratrem) und fragt nach seiner richtigen Auffassung. Dicendum — faßt er zusammen — quod aliquod magis certitudinaliter cognosci est dupliciter, quia certitudo cognitionis est secundum praesentiam; aliquid autem praesentius est dupliciter: aut quantum ad rationem cognoscibilis, aut quantum ad substantiam. Quantum ad substantiam Deus est praesentior cuilibet rei quam aliqua alia res; quantum autem ad rationem cognoscendi hoc est dupliciter: aut a parte cognoscibilis, sicut sol est praesens caeco, et tamen caecus est absens lumini; sic Deus est praesentior quam frater; si autem a parte cognoscentis, sic praesentior est frater,

[1]) Vgl. Alex. III q 61 m 7 a 2: Si Deus accedat ad animam vel recedat ab ipsa, non sequitur necessario, quod videatur.

quia praesens est oculis carnis. Man beachte, daß Bonaventura in diesem Zusammenhange zu dem Gleichnis von dem Verhältnis des Blinden zur Sonne greift, um das Verhältnis des Glaubens zu Gott zu beleuchten: die abstrakt-intellektualistische Orientierung kommt hier zum Vorschein. Ein anderes Augustinuswort, das oft als möglicher Einwand gegen eine Leugnung der absoluten Gewißheit der Erlösung angeführt wird, ist das aus dem im Früheren besprochenen Gedankengang in De trinitate geholte: Nihil est homini certius sua fide (vgl. Bonav. III d 23 a 1 q 4, 1, d 23 dub. 4)[1]).

Mit den Erörterungen, die meist im Anschluß an dieses oder sachlich gleich bedeutende Worte über die verschiedenen Arten der Gewißheit angestellt werden, sind wir mitten im Brennpunkte des Problems. Es handelt sich da zuerst um die Frage, ob der Mensch wissen könne, daß er im Besitze der heiligmachenden Gnade sei (utrum homo possit scire se habere gratiam resp. caritatem). Wir nehmen hierbei unseren Ausgangspunkt von Bonav. d 23, dub. 4, einer Stelle, die den Standpunkt unserer Scholastiker gut beleuchtet. Die Frage gilt der Auslegung der Äußerung Augustins: Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse. Mit einer Unterscheidung zwischen fides informis und fides formata entzieht sich die Scholastik der augustinischen Bedeutung dieser Worte. Nachdem Bonaventura über zwei Versuche, die Frage zu lösen, berichtet und sie verworfen hat, erörtert er selbst die Frage auf folgende Weise: Die Kenntnis, die die Seele bezüglich dessen, was sich in ihr vorfindet, besitzt, ist eine cognitio cuiusdam experientiae. Und durch eine derartige Erkenntnis kann ein jeder bei sich fides feststellen, dum ad se ipsum introrsus ingrediens experitur, utrum sit promptus ad credendum. Aber die Seele kann eine solche Kenntnis nur von Dingen besitzen, die ihrer eigenen Kraft gehorchen und die sich auf ihre eigenen Akte beziehen. Denn mit experientia wird ja eben der Gebrauch irgend einer potentia der Seele gemeint. Sowie sich daher etwas in der Seele regt, das eine ihrer Potenzen fähig macht,

[1]) Denifle schließt sich ganz der scholastischen Umbiegung der betreffenden Augustinstellen an und schimpft in übermütigem Tone über die Interpretation Luthers. Etwas mehr Bescheidenheit wäre hier ohne Zweifel angemessen. (Vgl. Luther und Luthertum I 2 S. 753f.: „Wenn Luther behauptet, die Scholastiker leugnen diese Lehre Augustins, so spricht er die Unwahrheit oder ist ein Ignorant und gibt zugleich seine Konfusion kund, indem er die Glaubensgewißheit mit der Heilsgewißheit verwechselt.")

in Akten hervorzutreten, so kann dies von der Seele selbst mit vollkommener Gewißheit festgestellt werden. Unde si quis est habilis ad aliquod opus, certissime se novit habere illum habitum, sicut fidelis habitum credendi et amans habitum amandi. Wenn dagegen etwas in die Seele eintritt, das übernatürlichen Ursprung hat, wie der sakramentale Charakter oder das Entfernen begangener Sünden oder die Liebe oder die Gnade, soweit diese den Menschen vor Gott wohlgefällig macht, so kann die Seele von solchen Dingen keinerlei Erfahrung und daher auch keinerlei sichere Kenntnis haben. Was den Inhalt der Seele im ersten Falle betrifft, so kann man über ihren Inhalt sumere certum experimentum, im letzteren Falle kann man nur eine Wahrscheinlichkeitsgewißheit erhalten (cognoscere coniecturando), dadurch, daß man zu einem experimentum per coniecturam greift. Indem also Bonaventura ganz einfach den durch gratia gratis data bewirkten Glauben zu etwas herabsetzt, was der menschlichen Kraftsphäre angehört, heißt es nun: Et quoniam de fide, secundum quod reddit habilem ad credendum, certissima potest haberi experientia; secundum autem quod suum credere est Deo acceptum, certa experientia haberi non potest, sed solum conjectura: hinc est quod fides quantum ad habitum substratum certissime videtur ab anima; in quantum autem est formata, non cognoscitur nisi per conjecturam.

Diese certitudo experientiae per coniecturam ist die Gewißheit, die Bonaventura und Alexander für die rein individuelle Vergewisserung in Anspruch nehmen, wie sie der Mensch sowohl über die gegenwärtige Gnade wie über die erwartete Seligkeit erlangen kann. Denn auf diese beiden Linien verteilt sich in der scholastischen Diskussion die Frage nach der Gewißheit: 1. Kann Gewißheit bezüglich des gegenwärtigen Gnadenstandes erlangt werden? 2. Kann der Mensch schon hienieden zu Gewißheit über die kommende Seligkeit gelangen? (Vgl. Seeberg, Dg. III 340ff.) Das erste ist die certitudo gratiae oder caritatis, das letztere certitudo spei. Das sind also die beiden Merkworte, unter denen das Problem in der Scholastik aufgesucht werden muß. In beiden Fällen ist die Methode für die Erlangung der Gewißheit die gleiche, nämlich die per experimentum. Alexander nennt sie III q 6 m q a 1 certitudo sensu experientiae, quae certitudo est per modum gustus vel tactus, und sagt, daß diese certitudo sich bei den Tugenden (also auch bei den theologischen) in bezug auf ihr Objekt vorfinde. Sie kommt also

sowohl der fides in bezug auf ihre Erfahrung der summa veritas wie der spes und caritas in Hinsicht auf ihre Objekte zu. Bonaventura nennt auch ausdrücklich den Gewißheitsweg per merita, der für spes vor allem in Frage kommt, eine certitudo experientiae. Sowohl der spes wie der caritas — heißt es III d 23 a 1 q 5 ad 3 — kommt quoddam genus certitudinis experimentalis zu, maxime ipsi spei. In der Regel ist es sonst gerade die Gewißheit der speziell mystischen Erfahrungen, von der gesagt wird, sie sei eine certitudo experientiae. Es herrscht nämlich bezüglich der coniecturae, die in dem einen oder anderen Falle ausschlaggebend werden, eine durchgehende und bezeichnende Verschiedenheit, je nachdem ob nach dem gegenwärtigen Gnadenzustande oder nach der certitudo der Hoffnung gefragt wird. In dem ersten Falle ist der mystische Gesichtspunkt vorherrschend, in dem letzteren der moralistische.

Ad illud quod objicitur, quod caritas informat ceteras virtutes, quod est proprium ipsius gratiae; dicendum quod est loqui de virtutibus quantum ad esse et quantum ad bene esse, et quantum ad bene operari. Si loquamur de virtutibus quantum ad esse, sic quaelibet virtus habet in se ipsa propriam formam, per quam distinguitur ab alia, ut fides a spe. Si autem loquamur de ipsis quantum ad bene esse, sic informantur a gratia, quae facit ipsas gratuitas et Deo acceptas. Si loquamur de virtutibus quantum ad bene operari, sic informantur a caritate, quae est pondus inclinans et faciens tendere operationes omnium virtutum ad bonum finem. Et sic alio modo informat gratia, alio modo caritas; et propterea non sequitur, quod inter caritatem et gratiam nulla sit essentialis differentia (Bonav. III d 27 a 1 q 3 ad 1).

Wie wir aus dieser Stelle ersehen, läßt Bonaventura, gleich wie die übrigen Scholastiker, die Gnade teils als eine neue Substanz in der Seele hervortreten, die in den Potenzen eine habituelle Qualität hervorruft (bene esse), teils mit Rücksicht auf ihre Wirkungen als einen sittlichen Willen erscheinen, durch den eine Tätigkeit von meritorischer Beschaffenheit geschaffen wird (bene operari). Wir sehen hier, wie innig der mystische Gedankengang mit dem moralistischen verknüpft ist. Deshalb gilt auch hier der Satz: kein bene operari ohne bene esse. Wirkliche Verdienste sind unmöglich ohne gratia gratum faciens. Aber man muß auch auf diesem Punkte trachten, die beiden Gedankenlinien auseinander zu halten.

Wenn die Heilsgewißheit gesucht wird, werden beide Wege betreten.

Betrachten wir nun zuerst die Gewißheit, die nach unseren Scholastikern über die Gegenwart der Gnade im Herzen erlangt werden kann, so entwickeln sich die Gedanken ungefähr auf folgende Art. Es ist stets mit Schwierigkeit verknüpft, zu einer festen Gewißheit zu gelangen, weil man ja mit Fehlerquellen verschiedener Art zu rechnen hat. Es ist weit schwerer, die Anwesenheit der Gnade festzustellen als ihre Abwesenheit (Alex. III q 62 m 7 a 2) und zwar, quia plura requiruntur ad gratiam quam ad peccatum. Ideo certius cognoscitur peccatum in particulari quam gratia, sed e converso in universali. Art. 3 (l. c.) enthält die Frage: An quis scientifice et certitudinaliter possit cognoscere se habere gratiam? und verneint sie im Anschluß an verschiedene Bibelworte. Unter diesen mögen als für unsere Stelle klassisch folgende genannt werden: 1. Cor. 4, 4: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus: Eccl. 9, 1: Nemo scit, utrum sit dignus amore vel odio; 1. Joh. 1, 8: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus et veritas in nobis non est. Während Alexander also die Möglichkeit einer absoluten Gewißheit leugnet, führt er doch zwei Lösungsarten der Frage an, die seine Billigung finden. Teils wird eine Unterscheidung zwischen cognitio per scientiam und cognitio per experimentum hervorgezogen, von denen die erste sich an ein medium infallibile knüpft, während die andere mit einem medium fallibile zu rechnen hat, das daher nur die Bedeutung eines signum in der Seele hat. Diese erstere Art von Erkenntnis kann nun bezüglich einer ganzen Anzahl formae der Seele, die entweder „absolut" sind oder zu etwas Beziehung haben, das unter die Erkenntnis des Menschen fällt, wie cogitatio, odium, dilectio, eine unfehlbar gewisse sein. Aber es gibt Formen der Seele, die auf etwas dem Menschen Unbekanntem beruhen. Und dazu gehört gratia, die in sich begreift, daß ich gratus vor Gott bin und daß also mit seiner acceptatio zu rechnen ist[1]). Diese ist menschlicher Erkenntnis nur durch Offenbarung (revelatio) zugänglich. Deshalb ist es für mich unmöglich, mit absoluter Gewißheit zu wissen, ob ich gratia besitze oder nicht.

[1]) Vgl. Alex. III q 68 m 9 a 1: Ut gratuitus est (sc. habitus fidei) sicut relatus ad voluntatem Dei acceptantis, quae quidem voluntas extra nos est latet intelligentiam nostram.

Es bleibt nun das Wiſſen durch signa übrig. An dieſe Unterſcheidung ſchließt ſich jetzt eine andere an, die zwiſchen scientia cognitiva seu speculativa und scientia affectiva ſcheidet. Die erſtere vollzieht ſich per causam rei vel per rationem rei vel etiam per effectum. Aber weder die causa noch effectus gratiae fällt unter unſere Erkenntnis. Und ratio gratiae iſt eben acceptatio vor Gott. Aber wir können die Gnade durch eine scientia affectiva erfahren: Haec enim est per experimentum rei in affectu. Unde haec scientia est de re per rem, et non secundum rationem vel comparationem, quam habet ad aliud. Res autem gratiae potest sentiri in affectu, unde res gratiae facit se notam in affectu, sicut dulcedo in gustu (a 3 § 1).

Welches ſind nun die Zeichen, die für die Gnade in Frage kommen? Art. 3, 2 zählt Alexander drei ſolcher auf, von denen wir auf den Beſitz der Gnade ſchließen können: lumen in rationali, pax in irascibili et laetitia in concupiscibili. Alexander führt dies folgendermaßen aus: Quando enim ista tria sunt in anima sancta secundum illas tres vires, vere certum experimentum est, quod anima habeat gratiam. Und er fügt hinzu: Et bene dico vere, quia per hoc differt anima sancta ab anima haeretica, quia anima sancta habet ista vera, quando habet gratiam, sed anima haeretica non. Unde numquam habet verum lumen in rationali, nec veram pacem in irascibili, nec veram laetitiam in concupiscibili: sicut habet anima Christiana perfecta, quae habet lumen veritatis radiantis super vim rationalem, in quo mirabiliter delectatur ratio: anima vero pagani et haeretici et cujuslibet infidelis non habet lumen nisi sophisticum, sicut est lumen in somniando. Similiter non habet veram laetitiam in corde, quia (sicut dicit Apost. 1 ad Tim. 4) omnes habent cauteriatam conscientiam. Similiter nec veram pacem habent in irascibili, quia, sicut habetur Esa. 61, impiis non est pax. Unde sicut in paralytico videmus, quod in ipso est infirmitas, nec tamen est sensus doloris, licet in ipso sit materia doloris, in sano autem non est materia doloris, nec sensus doloris: in aegro autem non paralytico est materia doloris et sensus doloris. Similiter anima infidelis habet materiam doloris, non tamen sentit dolorem, unde est velut paralyticus: in anima vero fideli sana, idest sancta et perfecta, non est sensus doloris nec materia doloris, in anima vero fideli aegra sc. per peccatum est materia doloris

et sensus doloris, sicut dicit Augustinus. . . . Et propter hoc si pax sit in infideli vel in haeretico, hoc non est nisi sicut quies in paralytico, quod non est ibi vere, sed dolor ibi est, licet non sentiat. Nachdem er dies entwickelt hat, folgt so die solutio selbst in folgendem Wortlaut: Et per hoc patet solutio ad rationem primam, quia tantum differt jucunditas animae infidelis a jucunditate animae fidelis, quantum distat jucunditas phantasiae vel somniantis a jucunditate vigilantis. Unde in ipsis non est vera jucunditas, quae est experimentum ad hoc quod aliquis sciat habere gratiam. Wie wir sehen, hegt Alexander gegen die signa, die er doch selbst als fallibilia gekennzeichnet hat, nicht allzu großes Mißtrauen. In dieser Beziehung ist die spätere Scholastik weit skeptischer[1]). Bonaventura führt auch einige Autoren an, die die Schwierigkeit, die Gnade zu erkennen, hervorgehoben haben, quia nescit discernere a dono gratiae gratis datae propter ipsius mentis obnubilationem et phantasmatum involutionem (III d 23 P 1 dub. 4). Und selbst ist Bonaventura keineswegs so optimistisch, wenn es sich um die Gefahr des Selbstbetruges handelt.

[1]) Noch positiver spricht sich zu diesem Punkte Präpositivus aus, der damit eine Ausnahme von dem sonst in der Scholastik hierüber herrschenden Consensus bildet. Die Frage sciatne aliquis se habere gratiam beantwortet er folgendermaßen: Quidam dicunt, quod nemo scit, se habere gratiam; in praedictis auctoritatibus (Rom. 8, 38 Certus sum enim, quia neque mors etc.; II Cor. 13, 3 An experimentum quaeritis ejus, quia in me loquitur Christus etc.; I Cor. 7, 40; 11, 28; et August. VIII de Trin. c. 8, 12: Magis enim novit dilectionem, qua diligit, quam fratrem, quem diligit etc.) accipitur scio pro credo. Nobis autem videtur, quod aliquis scit, se habere caritatem, ut Martinus, qui dicit: „Quid hic astas, cruenta bestia? Nihil in me funesti reperies"; et Apost., qui dicit: „Scio, quod Spiritum habeam." Aliqui credunt, se habere, et non habent, ut pharisaeus, qui dicebat: Gratias tibi ago, Domine, quia non sum sicut ceteri homines (Luc. 18, 11). Aliqui credunt, se non habere, et habent, ut qui conteritur, tamen non credit, illam contritionem esse sufficientem. Et alii credunt, se habere, et habent, ut humiles, qui credunt, se satisfecisse. Quod ergo dicit Iob (14, 21 . . . et 19, 21: Etiam si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea) dicimus, quod non loquitur in persona sua, sed in persona hominis generaliter; ita et de Paulo: nihil mihi conscius sum etc. (I Cor. 4, 4). In auctoritate Augustini (nemo scit, utrum dilectione dignus sit an odio) intelligitur: finaliter nemo scit. Und an einer anderen Stelle heißt es bei Präpositivus: Item dilectio est motus animi ad fruendum Deum et propter se et proximum propter Deum: ergo potest scire se habere caritatem (zitiert nach der Note 6 des Scholiasten in der Quaracchi-Auflage des Bonaventura III S. 503).

Alexander führt weiter in Artikel 3, 3 aus, weshalb unser Wissen von der Gnade nicht mehr als eine Wahrscheinlichkeitsgewißheit sein könne und dürfe. Gott hat uns über die Gnade nicht ganz in Unkenntnis gelassen, aber absolute Gewißheit hat er uns aus zwei Gründen verweigert: ratione amoris und ratione timoris: Si enim anima nihil sentiret de dulcedine Dei per gratiam, non alliceretur ad amorem Dei ex parte affectionis et propter hoc habet cognitionem affectivam, quae est in experientia et sensu divinae dulcedinis . . .; si autem haberet cognitionem speculativam de gratia . . ., haberet forte praesumptionem, et sic non haberet Dei timorem. Ut ergo homo ad divinum amorem provocetur et ad Dei timorem ordinetur, habet cognitionem de gratia in se affectivam, non autem speculativam.

Indessen gibt Alexander wie alle Scholastiker zu, daß in besonderen Ausnahmefällen eine Gewißheit von spekulativem, also absolutem Charakter verliehen werden könne, nämlich durch besondere Offenbarung, wie sie z. B. Abraham zuteil wurde oder Paulus, da er in Röm. 8 in die Worte ausbrechen kann: Certus sum usw. Dadurch ist Gottes sonst unerforschlicher Ratschluß geoffenbart worden. Aber ein derartiger Vorgang wird nur einigen wenigen Auserwählten verliehen, den animae sanctae et perfectae, die durch ein derartiges Wissen nicht zu praesumptio verleitet werden können. Eine Offenbarung über damnatio geschieht indessen niemals. Denn eine sichere Kenntnis davon würde zu desperatio führen und dies gehört nicht zu dem Plan Gottes.

In Zusammenhang mit der Darstellung des Gebetes bringt Alexander wieder die cognitio experimentalis in bezug auf die Gnade zur Sprache und nennt in Anschluß an den heiligen Bernhard vier signa, quibus potest conici vehementi praesumptione aliquem esse in gratia gratum faciente (Alex. IV q 26 m 1 a 1). Die signa, die hier angeführt werden, sind: devote audire verbum Dei; opera vitae agere; continere a peccatis; flere commissa und dignos fructus poenitentiae agere (vgl. oben S. 170). Unter diesen Früchten der Buße wird besonders die Lust zum Gebet als ein Zeichen der Gegenwart der Gnade genannt.

Es sind ohne Zweifel signa der gleichen Art, die Bonaventura im Sinne hat, wenn er (I d 17 P 1 q 3) schreibt, daß man zu einer gewissen Kenntnis von der Gnade gelangen könne per signa pro-

babilia, maxime per mortificationem concupiscentiae et amoris vani sive mundani et per multa alia signa, quae Sancti dicunt et ponunt[1]). Wie bei Alexander die suavitas und delectatio, die mit fides formata verknüpft sind, von deren Vereinigung mit der heiligmachenden Gnade[2]) zeugen müssen, so besteht ja auch nach Bonaventura das spezifisch theologische Erleben Gottes in degustando divinam suavitatem (Bonav. III d 35 a 1 q 1). Aber wie stark mystisch orientiert Bonaventura auch ist, so scheint er in der Frage nach dem Gewißheitswerte der mystischen Erfahrungen in der berührten Beziehung recht behutsam zu sein. Schon daß er hier als in erster Linie in Betracht kommend Indizien rein moralischer Art nennt, deutet auf die Furcht vor einer ethisch haltlosen Mystik, verbunden mit praesumptio in bezug auf die Gnade. Und die Gründe, die er an der angeführten Stelle für den bloßen Wahrscheinlichkeitscharakter des Wissens um die Gnade angibt, weisen in dieselbe Richtung. Dieser Gründe, sagt er, seien vier. Der erste und wichtigste (una et praecipua) sei divinae acceptationis implicatio, die Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses, der nur durch Offenbarung uns bekannt werden könne. Zum zweiten: die Ähnlichkeit der eingeflößten Liebe mit der erworbenen (dilectio acquisita). Drittens: die Trübe des natürlichen Auges. Unde sicut oculus lippus nesciret distinguere inter lumen diei et lumen flammae vel lunae, ita oculus noster spiritualis inter lumen gratiae gratis datae et gratum facientis. Viertens: die regelnde Anordnung (dispensatio) des Ratschlusses Gottes. Gott verschließe die Augen seiner Diener vor dem, was sie an dignitas besitzen, auf daß sie sich zur Demut halten können. Dagegen öffne der Hochmut die Augen für die Verdienste und verschließe sie vor den Fehlern und Mängeln. Und weiter fügt er noch hinzu: Credo tamen, quod illa (sc. ratio) est praecipua prima dicta. Man muß besonderes Augenmerk auf die entscheidende Rolle legen, die Gottes acceptatio in der Frage der Heilsgewißheit spielt. Dies ist die immer mögliche Fehlerquelle, mit der man rechnen muß, wenn man nicht in

[1]) Der Scholiast verweist in diesem Zusammenhang besonders auf Bernhard Serm. 1 in Septuag., Serm. 2 in Octava Paschae et Serm. 2 in Pentec.

[2]) Ich habe hier um der terminologischen Einfachheit willen diese in der katholischen Literatur übliche Übersetzung des Begriffes gratia gratum faciens gebraucht, obgleich sicher ein treffender Ausdruck (etwa wohlgefällig für gratus) zu finden wäre.

praesumptio verfallen will. Die Ungewißheit darüber ist der Grund zu der Furcht, die stets mit der Gewißheit von der Gnade vereint sein muß.

Der Gewißheitsweg, auf den ohne Zweifel bei den Scholastikern der stärkste Akzent fällt, ist der, den das Vertrauen der Hoffnung darstellt. Es handelt sich dabei, wie oben hervorgehoben, vor allem um eine Orientierung moralistischer Art. Merita treten in den Vordergrund. Eine mitwirkende Ursache für das Hervorheben der ethischen Seite der Frömmigkeit gerade im Zusammenhang mit der Hoffnung auf ewiges Leben dürfte ganz sicher in den Bibelworten zu finden sein, die vom Urteil gemäß den Taten, vom ewigen Leben als einer Belohnung, von der Verdammung als einem Einernten des Gesäten usw. sprechen. Schon bei Augustinus merkt man eine Tendenz zum Moralismus gerade an diesem Punkt (Harnack, Dg. III S. 216 Anm.). Und in Verbindung mit dem Abstraktionsprozeß, dem die Gnade unterworfen war, sind später die semipelagianisierenden Gedanken immer mehr in das zentrale religiöse Gebiet eingedrungen.

Es leuchtet von selbst ein, daß diese beiden Gewißheitswege nicht mechanisch-abstrakt auseinanderzuhalten sind, sondern daß die gratia-Mystik, obgleich auf ihren Höhepunkten Sache isolierter kontemplativer Stimmungen, doch eine Atmosphäre von Innerlichkeit über das ganze Leben im Glauben verbreitet. Dadurch wird bei den Franziskanern der ethische Atomismus, wie er in vorgeschobener Stellung des meritum-Gedankens zum Ausdruck kommt, in nicht geringem Grade gemildert und der Bedeutung der motivgebenden Gesinnung mehr Gewicht beigelegt. Es kommt also für die certitudo spei eine ausgeprägte Gesinnungsmystik mit in Betracht, die die Schroffheit der Herleitung derselben aus den Verdiensten gewissermaßen erweicht.

Wenn wir nun an eine zusammenfassende Darstellung der Gewißheit von diesem Gesichtspunkte aus gehen, so dürfte es am praktischsten sein, als Ausgangspunkt die sehr wichtige quaestio 5 art. 1 dist. 26 Bonaventuras zu nehmen: Utrum spes in suo actu sit certitudinalis an dubia? Auf die aufgeworfene Frage antwortet nun Bonaventura, daß spes in bezug auf ihre Akte ohne Zweifel mit Gewißheit verbunden sei. Aber es sei schwer, die eigentümliche Art dieser Gewißheit zu definieren. Cuius modi autem sit illa certitudo, difficile est definire.

Zuerst erwähnt er ablehnend einen Standpunkt, der von nicht mit Namen genannten „quidam“ vertreten werde. Nach diesen sollte spes eine besondere Gewißheit, die sich von der des Glaubens unterscheide, nicht besitzen, sondern die Hoffnung sollte sogar ihre Gewißheit vom Glauben entlehnen, sicut scientia in particulari trahit certitudinem a scientia in universali. Und als Beispiel führt er wiederum das aristotelische Bild an: Ideo enim quis novit, quod haec mula est sterilis, quia novit de omni mula in universali. Diese Ansicht würde weiter durch die vom Lombarden zitierten Worte Augustins gestützt werden: Per fidem credit homo omnes finaliter bonos esse salvandos et de hoc habet quandam certitudinem; per spem autem confidit. se esse salvandum. Diese Art der Gewißheit könne dann niemals absolut, sondern nur konditionell werden. Man erhoffe die Seligkeit unter der Voraussetzung der perseverantia usque in finem. Die confidentia, die die Eigentümlichkeit der spes ausmacht, müßte dann als quaedam fidelitas ad se conversa definiert werden. Bonaventura wendet nun gegen diese Ansicht ein, daß sie, liceat videatur probabilis, doch nicht zureiche (non sufficit), weil man von spes sagen müsse, daß sie eine eigene Gewißheit habe. Und er fügt hinzu: Aliter certificatur homo de salute obtinenda per ipsam fidem, aliter per ipsam spem. Als ein weiterer Grund dafür, daß die Gewißheit des Glaubens und der Hoffnung auf andere Art von einander unterschieden sein müßten als durch die Eigenschaften einer scientia in universali beziehungsweise einer scientia in particulari, wird angegeben, daß sie sonst auf ein und denselben Habitus zurückgehen müßten und nicht wie jetzt auf zwei solche.

Hierauf stellt Bonaventura fest, daß man eine andere Art, die Frage zu lösen, suchen müsse: Spes hat nicht nur die Gewißheit, die sie sich vom Glauben erbettelt (mendicat), sondern eine eigene davon getrennte. Dieser Unterschied kann in drei verschiedenen Richtungen festgestellt werden: teils mit Rücksicht auf die Ungleichheit in der Fassung des Objektes (ratione obiecti), teils mit Rücksicht auf den Gegensatz, den ein jedes der beiden zu überwinden hat (rationi oppositi), teils mit Rücksicht auf die Seelenpotenz, die in den verschiedenen Fällen das Substrat bildet (ratione subiecti). Nach ihren Objekten scheiden sich fides und spes in der Art, daß fides sich auf ein complexum richtet, spes dagegen auf ein incomplexum. Getrennte Subjekte haben sie, indem una est circa in-

tellectum, altera circa affectum. Mit Rücksicht auf den Gegensatz, den jedes zu überwinden hat, gilt der Satz, daß fides die dubitatio zu besiegen hat, während spes sich gegen die haesitatio und diffidentia richtet. Fides enim firmat intellectum, ne discredat. spes autem firmat affectum, ne diffidat.

Weiter entwickelt nun Bonaventura die Eigentümlichkeit der zur Hoffnung gehörigen Gewißheit im Anschluß an den Unterschied zwischen spes in via und ihrer Vollendung in patria, der perfecta tentio. Die Gewißheit, die die irdische Hoffnung begleitet, bezeichnet die Möglichkeit, die diffidentia zu überwinden, während die perfecta tentio die Unmöglichkeit in sich schließt, auf irgend eine Weise erschüttert zu werden oder zu schwanken. Certitudo spei wird daher als geringer denn certitudo gloriae angesehen, die letztere ist eine certitudo perpetuae confirmationis, während die certitudo viae mit Rücksicht auf die Hoffnung die certitudo cuiusdam virilis adhaesionis ist. Diese zum Unterschied von jeder anderen Tugend der Hoffnung eigentümliche Gewißheit ist also das „männliche Vertrauen" und die Zuversicht, die ein Niedersinken in die Tiefe der Verzweiflung verhindern.

So kommt Bonaventura zur Beantwortung von Gegengründen. Zuerst begegnet uns da der Einwand, daß spes, die auf gratia und merita baue, nicht irgend eine wirkliche Gewißheit haben könne, da man über den Besitz der Gnade, also auch über die acceptatio der merita vor Gott, keinerlei wirkliche Kenntnis haben könne. Darauf erwidert nun Bonaventura, daß man allerdings keinerlei sichere Kenntnis darüber besitze, aber daß irgend eine solche doch auf dem experimentellen Wege möglich sei. Dicendum, quod quamvis de meritis non habeatur certitudo per scientiam necessariam. haberi tamen potest certitudo per probabilem conjecturam et per quandam ipsius bonae voluntatis confidentiam, quae consurgit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiae, quae introducitur per expulsionem ipsius culpae, dat ipsi animae quandam securitatem et certitudinem de merito jam inchoato, et per consequens certitudinem de praemio assequendo (ib. ad 1). Diese Stelle ist für das Verständnis der der spes eigentümlichen Gewißheit von grundlegender Bedeutung.

Ein Doppeltes ist hier zu beachten: erstens, daß Bonaventura die Gewißheit der Hoffnung mit der confidentia identifiziert, die das gute Gewissen fühlt, und weiter, daß die Gewißheit des guten

Gewissens, also der Hoffnung, in Zusammenhang gebracht wird mit der Mitteilung der sündenvergebenden Gnade bei der Buße[1]).

Ad 4 heißt es weiter von der fiducia-Gewißheit, die der spes zukommt: Qui enim bonam habet conscientiam atque propositum, probabiliter potest esse certus, quod opera ex tali voluntate procedentia sint apud Deum meritoria, et per hoc confidere, se assecuturum vitam aeternam. Das, worum es sich bei diesem Einwand handelt, ist die Gewißheit der spes, bis zum Ende auszuhalten, betrifft also die perseverantia. Auch an diesem Punkte hat spes Furcht und Ungewißheit zu überwinden, nicht bloß wie früher, ad 1 — wenn es gilt, in der Gegenwart auf Gottes acceptatio zu vertrauen. Auf diese Frage der perseverantia kommen wir in einem späteren Zusammenhange zurück. Die cognitio experimentalis, die nun in bezug auf die Gewißheit der spes in Frage kommt, ist, wie wir gesehen haben, auf das Feststellen von Verdiensten eingerichtet, ob nun diese merita volle Wertigkeit vor Gott besitzen oder nur den Charakter relativer Verdienste haben. Der Rahmen, innerhalb dessen diese „uneigentlichen" Verdienste ihren Platz finden, ist das vorbereitende Stadium der gratia gratis data oder, angewandt auf die konkreten Formen des kirchlichen Lebens, die vorbereitende Buße, attritio. Das, was während dieser den timor servilis hindert, in desperatio umzuschlagen, ist gerade die fiducia, die durch den in der Berufung erweckten Abscheu vor der Sünde und den Willen, Gott zu dienen, erregt wird. Der Mensch weiß sich infolge der Sünde der ewigen Strafen schuldig und fürchtet sich daher davor, zu sündigen. Aber damit die Vergebung für die begangene Sünde verliehen werden kann, wird eine Disposition von der Seite des Menschen selbst ver-

[1]) Obgleich ja eigentlich remissio peccatorum mit der gratia zusammenfällt oder, richtiger, nur logisch davon zu unterscheiden ist, so hat das Problem doch eine verschiedene Einstellung, je nachdem die Vergebung oder die Gnade festzustellen ist. Bei dem Besitz der Gnade oder caritas ist auf Genießen Gottes in der Gegenwart gesehen, bei der remissio verschiebt sich der Gesichtspunkt von selbst in die Zukunft. Die Sündenvergebung der Buße ist nämlich in erster Linie keine gegenwärtige Größe, sondern hat zunächst Beziehung zu den ewigen Strafen, die durch die Buße in zeitliche verwandelt werden. Der Zusammenhang zwischen spes und der aus dem guten Gewissen des demütig Büßenden hervorwachsenden fiducia bekommt hierdurch klarere Beleuchtung. Denn Aufhebung der ewigen Strafschuldigkeit hat zu ihrem notwendigen Korrelat, daß Gott dem Menschen das ewige Leben zudenkt.

langt, in der er die Sünde bereut und verabscheut. Erst in und durch Eintreten von contritio (= Abscheu vor der Sünde auf Grund von amor, nicht von timor servilis) ist der Mensch hinreichend instand gesetzt (dispositus) und kann die Gnade der Sündenvergebung empfangen. Diese Gnade bedeutet vom Gesichtspunkte des ideellen Verhältnisses zu Gott das Aufheben der Strafbarkeit des Menschen und Gottes Besänftigung. War der Mensch vor der Mitteilung der heiligmachenden Gnade der ewigen Strafe verfallen (reatus poenae aeternae), so geht in und mit dieser kraft der Verdienste Christi eine Verwandlung der ewigen Strafen in zeitliche vor sich, welch letztere der Mensch dann durch Werke der Genugtuung selbst abzuleisten hat. Aber schon durch den bloßen Vorsatz, zu beichten und die Genugtuung zu vollführen, also schon in und mit contritio, kommt die Veränderung in dem Herzen des Menschen zustande, durch die die Qual des Gewissens (remorsus conscientiae) gemildert wird und eine securitas in der Seele Platz greift. Da erwacht auch im Menschen ein volleres und reineres Vertrauen auf Gott, kraft dessen er auf neue Art das ewige Leben zu erhoffen vermag. Respondeo concedendo, quod sicut actus fidei formatae est credere in Deum, fidei vero informis credere Deum vel Deo: ita sperare in Deum est actus spei formatae, sperare vero in Deo vel de Deo est actus spei informis, quia spe informi vertitur anima per confidentiam in Deo, quamvis per confidentiam non tendat in Deum (Alex. III q 64 m 3).

Obgleich die contritio nach unseren Theologen erst durch die confessio vervollkommnet wird und also diese oder, bei mangelnder Beichtgelegenheit, ein propositum confitendi für die Sündenvergebung notwendig ist, so bildet doch die sakramentale Mitteilung keine mechanische Grenze zwischen geformter und ungeformter Hoffnung. Dazu fällt bei den Franziskanern, wie wir sehen werden, allzu großes Gewicht auf die psychologisch-ethische Disposition bei der attritio. Die Hoffnung geht mehr aus Reflexion über die inneren Vorgänge in der Seele hervor, als aus dem Vertrauen zu dem äußeren Akt des Sakramentes. Dessen Wirkung wird im Gegenteil in einer Art von skrupulöser Selbstbeobachtung hinsichtlich der Genügsamkeit der Vorbereitung gebunden (vgl. unten). Hier begegnet uns schon im Verhältnis zu Thomas, aber vor allem zu dem Späteren, eine charakteristische Eigentümlichkeit der Franziskaner.

Die starke psychologisch-ethische Orientierung wird auf diesem

Punkte — vielleicht mehr als durch irgend etwas anderes — durch die wichtige Rolle gekennzeichnet, die bei unseren Theologen in der Frage des Gefühles von Schuld oder Verdienst das Zeugnis des Gewissens spielt. Wie wir noch fernerhin sehen werden, ist das Gewissen eigentlich die Quelle, aus der jene die Gewißheit der Hoffnung stützende cognitio experimentalis ihren Inhalt schöpft. Waren es bei der Frage nach der Gewißheit, die man von der Gnade besitzen könne, überwiegend Daten von mystisch-quietistischer Färbung, die in Betracht kamen, so hat hier alles in dem Gedanken des ethischen Verhaltens des Menschen zu Gott, in dem Schuld- und Verdienstgedanken seinen Mittelpunkt. Wir werden im Folgenden ein wenig bei dem Verhältnis verweilen, das bei unseren Theologen, so wie früher bei Augustinus, zwischen der Gewißheit der Hoffnung und dem Zeugnis des Gewissens besteht.

Wenn wir die Gedanken betrachten, die uns bei Alexander und Bonaventura über das Gewissen begegnen, so werden wir zuerst überrascht durch den Reichtum an begriffsmäßigen Distinktionen, der sich hier im Vergleiche zu Augustin geltend macht. Und vor allem ist es der neue, an die Seite von conscientia gestellte Begriff synteresis, der die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Wie das Denken des Menschen, so wird auch sein Handeln durch eine der Seele innewohnende lex naturalis geregelt, die sich durch die angeborene Einstellung des Menschen auf das göttliche Endziel zu erkennen gibt. Die natürliche Anlage des Menschen, nach der seine Vernunft als praktische Vernunft an Gesetze gebunden ist, die ein vernunftgemäßes Handeln bestimmen, wird von unseren Scholastikern conscientia genannt. Die Kraft, die der conscientia an die Seite tritt und Motive zu sittlichem Handeln abgibt, wird synteresis genannt („illud, quod stimulat ad bonum"; „scintilla conscientiae"). Während conscientia ihren Sitz im Intellekte hat, allerdings soweit dieser praktisch wirksam ist (Bonav. II d 39 a 1 q 1) und also Prinzipien für das praktische Handeln liefert (regulae agendorum), hat die synteresis ihre Wurzeln in der affektiven Seelenpotenz. Conscientia est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus (l. c.). Conscientia wird daher auch lumen sive naturale iudicatorium genannt und sie dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus quam de operabilibus. Sowohl von conscientia wie von synteresis heißt es, daß sie die lex naturalis zum Inhalt haben in der Bedeutung einer collectio prae-

ceptorum iuris naturalis (ib. a 2 q 2 ad 4), und lex naturalis fällt nach ſcholaſtiſcher Anſchauung mit lex evangelica zuſammen. Das, was den Ausgangspunkt für unſer Handeln bildet, wird alſo ganz abſtrakt als eine Summe von Geboten aufgefaßt, die der Intellekt erkennt und anerkennt. Dies ſteht ganz in Übereinſtimmung mit der ſcholaſtiſchen Auffaſſung von Chriſtus als einem Beiſpiel für uns und von dem Evangelium als nova lex oder lex evangelica. Das Sittliche tritt im Verhältnis zum Religiöſen iſoliert auf. Das religiöſe Moment ſoll nun von synteresis vertreten werden. Da aber synteresis ſo wenig wie conscientia eine perſönliche Beziehung zu der in der Heilsgeſchichte geoffenbarten Liebe Gottes einſchließt, ſo erhält der von ihr ausgehende Antrieb ganz allgemeinen und diffuſen Charakter, ſoweit er nicht mit den in conscientia gegebenen praecepta in Verbindung geſetzt wird, die zum Gehorſam auf äußerem, autoritativem Wege verbinden. Es wird ſchwer, auf dieſem Wege eine wirklich religiöſe Begründung der Sittlichkeit feſtzuhalten, weil ja illud, quod stimulat ad bonum, durch synteresis ſich in die Welt der Abſtraktion verliert und im konkreten Falle dem Gedanken an Gott als den die Sünde richtenden und ſtrafenden Geſetzgeber Platz macht.

Wir ſehen alſo wieder, wie die Entwicklung kraft der in deſtruktiver Richtung hervorbrechenden Tendenzen zum Auseinanderſprengen eines urſprünglich einheitlichen Begriffes geführt hat. Während bei Auguſtinus conscientia den Charakter eines religiös-ethiſchen Zentralorganes hatte, worin Verſtandes- und Willenselemente zu einer Einheit zuſammenfloſſen, ſehen wir hier, wie, auf gleicher Höhe nebeneinander, Intellektualismus und Moralismus (conscientia) und Myſtizismus (synteresis) als Erben der perſönlich-religiöſen Konzeption daſtehen. Es iſt dasſelbe Phänomen, das früher in bezug auf das gegenſeitige Verhältnis von fides. spes und caritas feſtgeſtellt wurde. Es überraſcht daher auch nicht, wenn Bonaventura in der Frage nach dem Verhältniſſe zwiſchen conscientia und synteresis ausdrücklich die Analogie fides – caritas hervorhebt. Sic se habet synteresis ad conscientiam, sicut se habet caritas ad fidem (II d 39 a 2 q 2 ad 4). Sowie es ſich bei fides nicht um das Vertrauen des Herzens auf Grund des Gegenſtandes des Glaubens handelt, ſondern in erſter Linie um ein Bejahen von Glaubensſätzen, ſo dreht ſich bei conscientia in Wirklichkeit die Frage für unſere Scholaſtiker nicht um einen neuen religiöſen Gemütszuſtand, der bei der Begegnung mit dem in der Heilsgeſchichte handelnden Gotte

hervorträte und bei uns eine neue Sittlichkeit erschüfe; sondern hier fragt man nach dem Erfüllen eines gewissen Quantums äußerer Gebote und Satzungen. Denn wie angelegen es sich unsere Theologen auch sein lassen, die Wichtigkeit und Bedeutung der antriebgebenden Gemütsverfassung selbst als eines Korrelats zur göttlichen misericordia zu betonen, so wird doch in der Praxis die Betonung von selbst leicht auf die merita als einzelne Leistungen gelegt. Die Auffassung verläuft in ethischem Atomismus. Sowie die Gnade durch das Ausführen gewisser Leistungen erworben wird, ebenso wird sie durch das Begehen gewisser, als mortalia gebrandmarkter Sünden verloren.

Wie groß auch der Abstieg von der Höhe der persönlich-religiösen Auffassung ist, die wir bei Augustin vorfanden, so bezeichnet doch der franziskanische Standpunkt nur eine Etappe auf dem Wege abwärts, wie sich schon bei Thomas zeigen wird. Das kommt von der Mystik der Franziskaner. Es wiederholt sich nämlich hier auf dem sittlichen Gebiet dasselbe Verhältnis, das für den Glauben gilt. Wie dort der schroffe Intellektualismus des vulgären Glaubensbegriffes durch die Mystik gemildert wurde, so kommt diese auch zu dem Moralismus des sittlichen Handelns erweichend hinzu. Wie der assensus zu den autoritativ gegebenen Glaubenssätzen durch unmittelbare Berührung des Intellektes von Gott befestigt wird, so bezeichnet die direkte willentliche Beziehung zu Gott durch synteresis einen tieferen Zug[1]) und nimmt der autoritativen Gebundenheit des Handelns ihren schwersten Stachel. Dies ändert aber an dem Hauptergebnis des schon weit vorgeschrittenen Moralismus nicht viel. Der Voluntarismus der Franziskaner hat den persönlichen Charakter, den er bei Augustin besaß, zum größten Teil hier verloren[2]).

Ganz so wie es mit fides der Fall ist, so verliert auch conscientia die innere Selbständigkeit, die von einem persönlichen religiösen Erlebnis herkommt. Wie der Laie die Entscheidung über den Inhalt des Glaubens (fides implicita) der Kirche anheimgeben

[1]) Vgl. N. J. Göransson: Den kristliga åskådningen av samvetet, Gefle 1891, S. 25 f.

[2]) Es scheint mir nicht ganz ohne Bedenklichkeiten zu sein, die Ausdrücke voluntaristisch, Voluntarismus usw. als ganz eindeutige termini zu gebrauchen. Der Voluntarismus eines Duns unterscheidet sich sehr von dem des Augustinus. Voluntarismus kann mit sehr verschiedenem Inhalt gefüllt sein. Das Entscheidende ist hier, inwiefern er mehr persönlich religiös oder natürlich moralisch bestimmt ist.

muß, so wird auch conscientia in Dingen, die die Sittlichkeit berühren, letzten Endes von den Aussagen des Priesters abhängig. Allerdings ist das Gewissen quasi praeco Dei et nuntius, aber es ist doch eine lex inferior im Vergleich zur lex suprema oder divina und sein Zeugnis sagt daher nicht immer in Übereinstimmung mit dieser aus. In dem Falle eines derartigen irrenden Gewissens (conscientia erronea) oder wenn man nicht weiß, ob das Zeugnis des Gewissens mit dem Willen Gottes übereinstimmt, heißt es deshalb, man müsse sapientiores consulere, vel per orationem se ad Deum convertere, si humanum consilium deest. Alioquin si negligens est, verificatur in eo, quod dicit Apostolus: Qui ignorat, ignorabitur. Patet enim, quod plus standum est praecepto praelati quam conscientiae, maxime quando praelatus praecipit quod potest et debet praecipere (l. c. a 1 q 3 ad 4).

Das von dem Gewissen abgelegte Zeugnis über unsere Handlungen erzeugt nun im Menschen entweder eine Stimmung des Schmerzes oder der Freude, je nachdem es sich um schlechte oder gute Handlungen handelt. Sed cum conscientia, quae est rectus testis, testificatur de bono facto, quod est bonum, et de malo facto, quod est malum, generat ex hoc dolorem vel gaudium in affectu. Doch haben diese Stimmungen ihren Sitz nicht eigentlich in conscientia, die zum Intellekt gehört, sondern in synteresis, die zum Affektleben gehört. Das Gewissen stellen sich vielmehr die Scholastiker als die Handlungen des Menschen sozusagen protokollierend vor, je nachdem diese gut oder böse sind. Man spricht daher von den Büchern des Gewissens (libri conscientiae), in denen unsere Handlungen aufgezeichnet sind. Bei dem letzten Gerichte wird nicht nur liber vitae aufgeschlagen werden, dessen Schrift eine praedestinatio omnium salvandorum quantum ad ipsos et gratiam et gloriam, quam habituri sunt (Bonav. IV d 43 a 2 q 3) ist, sondern auch die Bücher des Gewissens, von denen es heißt, daß omnium meritorum erit ibi lectio et memoria. Das Urteil wird dann mit Rücksicht auf diese gefällt werden, denn unsere Handlungen haben im Herzen notae et signacula velut in cera zurückgelassen (l. c. ad 3).

Da aber, wie wir gesehen haben, das Gewissen ein irrendes (erronea) sein kann, so wird doch die Möglichkeit vorausgesetzt, daß es von einer bösen Handlung nie in seiner Ruhe gestört wurde. Es

heißt Bonav. IV d 16 P 2 a 2 q 2, daß die Sünde begangen werde teils per ignorantiam iuris, teils per ignorantiam facti, diligentia debita non adhibita. Dies verursacht immer eine gewisse Unsicherheit bei poenitentia und confessio, da man ja nicht weiß, ob man durch zureichende Reue und Sündenbekenntnis recht vorbereitet sei. Da wird dem Beichtenden angeraten, zu Gott zu beten, daß er entweder ihn schone oder ihm das offenbare, worüber das Gewissen schweigt. Dies gehört auch mit zu der nötigen praeparatio, die fordert, daß er faciat, quod in se est, ut sciat et ut peccata recognoscat. Hier ist also eine Fehlerquelle, die es unmöglich macht, von dem Zeugnis des Gewissens direkt auf das Verhältnis zu Gott zu schließen.

Seine für uns allerwichtigste Bedeutung bekommt eben das Gewissen auf Grund seiner Rolle bei der Buße, ob es sich nun um contritio oder ihre sakramentale Vollendung in confessio handle. In beiden Fällen gilt es, keine Sünde zu vergessen. Contritio soll per omnium peccatorum detestationem hervorgerufen werden (IV d 17 P 2 a 2 q 3). Und ebenso darf man in der confessio keine Todsünde vorenthalten, sondern alle müssen, eine jede für sich, bekannt werden (ib.). Aber jederzeit muß vorausgesetzt werden, daß es Sünden gebe, die ich vergessen habe. Ich muß alles aufwenden, um mich an solche zu erinnern und, ist dies nicht möglich, Gott um Nachsicht bitten oder daß er mir sie offenbare. Die vergessenen Sünden muß der Mensch in generali sub existimatione probabili bereuen und bekennen. Debet enim homo probabiliter credere, quod in multis offendit, quod non recordatur, et si ex hac existimatione doleat, sicut si certus esset, contritus est et poenitens (l. c.). Und er fügt hinzu: Dico enim, quod totum, quod est oblitus certitudinaliter, potest cognoscere probabiliter.

Es ist diese Möglichkeit oder Gewißheit von heimlichen Sünden oder solchen, die ich vergessen habe (peccatum latens), die für mich die absolute Gewißheit der iustificatio unmöglich macht. Der Umstand, daß heimliche Sünden existieren, die ich nur secundum probabilitatem conscientiae kenne und deshalb nicht in speciali bereuen und bekennen kann, macht nicht die iustificatio, wohl aber das absolute sichere Wissen um sie unmöglich (l. c. ad 2). Ad illud, quod obiicitur, quod peccatum latens impedit iustificationem, dico quod falsum est, immo certitudinem iustificationis, quia non est certus de iustitia, eo quod non est certus de culpa.

Aber auf der anderen Seite ist das Gewissen das einzige Forum, an das man sich, wenn es Besserung und Sündenbekenntnis gilt, wenden kann, um die Sünde kennen zu lernen. Bonaventura stellt daher fest, daß es unmöglich sei, zu wissen, wann ich durch zureichende Reue reif zur confessio sei. Wenn ich als fictus, d. h. mit einer bewußt verschwiegenen und nicht gebeichteten Sünde im Herzen und mit dem Willen, weiter zu sündigen, das Sakrament empfange, begehe ich eine Todsünde (IV d 17 P 3 dub. 4). Wenn ich dagegen alles getan habe, soweit es auf mich ankommt, um alle meine Sünden, die mein Gewissen anzeigt, recht zu bereuen, so habe ich das Recht, probabiliter zu glauben, daß die Sünde mir vergeben sei. Fictio macht also die efficacia des Sakramentes unmöglich und ich begehe eine Todsünde, wenn ich so das Sakrament empfange. Aber auch wenn ich ohne fictio, mit einer Reue, die soweit geht als mein aufrichtiges Gewissen es mir anzeigt, das Sakrament nehme, so kann ich doch der Sündenvergebung nicht sicher sein, da ja stets die Möglichkeit besteht, daß ich Sünden habe, die ich nicht einmal in generali bereuen und bekennen konnte. Aber in diesem Falle sündige ich nicht, sondern habe im Gegenteil das Recht, auf Sündenvergebung und Mitteilung der Gnade zu vertrauen.

Deshalb wird es als Regel verkündigt, daß die Vorbereitung auf das Sakrament secundum probabilitatem geschehen müsse, da es unmöglich sei, sie secundum veritatem auszuführen. Et sicut dictum est in praecedentibus, quod non tenemur ad eucharistiam accedere cum caritate secundum veritatem, sed secundum probabilitatem sufficit, sic dico quod ad sacramentum poenitentiae non est necesse, quod accedat habens caritatem vel dispositionem ad caritatem sufficientem secundum veritatem, sed sufficit secundum probabilitatem. . . . Unde dico, quod sufficit, quod probabiliter se disponat ad gratiam per omnium peccatorum detestationem (IV d 17 P 2 a 2 q 3).

An derselben Stelle ist ad 2 von der Lobpreisung die Rede, die der Sünder bei der confessio an Gott richten soll und die „schön" (speciosa) genannt wird. In Verbindung damit wird die Unterscheidung gemacht, daß diese Lobpreisung schön sein könne teils secundum acceptationem Dei, teils secundum iudicium conscientiae nostrae, in quo conscientia et voluntas conformat se laudi secundum suam aestimationem. Und schön wird die Lobpreisung in dem letzteren Sinne genannt, weil wir ja Gottes acceptatio nicht

kennen. Aber er fügt hinzu: credimus tamen probabiliter, quod Deus acceptat semper vel frequenter, quae conscientia recta approbat, tamen nescimus.

Bezüglich der praeparatio, die dem Empfange des Abendmahles vorhergehen muß, heißt es auf gleiche Art, daß sie nicht geschehen müsse sufficienter secundum veritatem, sed sufficienter secundum probabilitatem (IV d 9 a 2 q 4). Überhaupt sagt Bonaventura, daß eine derartige praeparatio notwendig, aber auch zureichend sei, sowohl wenn es sich um die Sakramente handle, die ordinata sunt ad gratiam acquirendam sive obtinendam, ut baptismus et poenitentia, wie um jene, die ordinata sunt ad gratiam promovendam sive augmentandam, ut confirmatio et eucharistia (IV d 17 P 2 a 2 q 3). Das ist also nach Bonav. die Art der Gewißheit, die über die Erlösung und die Vergebung der Sünden durch die Sakramente der Kirche gewonnen werden kann: nämlich eine certitudo probabilitatis. Es gilt von den letzteren allen: non habent efficaciam nisi in iis, qui se disponunt.

Alexander (oder vielmehr der Vollender seiner Summa) entwickelt IV q 11 m 2 a 2 § 2 ungefähr dieselben Gedanken über die notwendige Vorbereitung für die Sakramente und über die Gewißheit, die durch diese gewonnen werden kann. Die Gewißheit secundum conscientiam wird auch hier als der höchste Grad von fiducia bezeichnet, der hier im Leben uns vergönnt sei. Und diese letztere wird auch hier eben als fiducia spei bezeichnet. In Anschluß an das Bibelwort: nemo scit utrum amore an odio dignus sit, heißt es hier: Sed quia communis opinio est, quod nullus potest scire, utrum in aliquo tempore sit dignus hoc vel illo: dici potest, quod licet homo non possit scire, utrum sit in gratia notanter certitudinis, potest tamen de hoc ex quibusdam signis fiduciam spei habere. Unde Gregorius: „Nescit homo, utrum dignus sit amore an odio: certitudinem utique non habemus, sed spei fiducia consolatur nos Scriptura, ne dubitatione hujus anxietate penitus cruciemur“ (IV q 11 m 2 a 2 § 2).

Propter hoc — fährt er unmittelbar darauf fort — data sunt quaedam signa et indicia manifesta salutis, ut indubitabile sit eum esse de numero electorum, in quo ea signa permanserint. Und hierauf werden mit einiger Erweiterung die von Bernhard geholten signa aufgezählt, die früher erwähnt sind. Et post ponit ipse quattuor signa: primum est, si devote audit verbum Dei, . . .:

unde dicit: Porro inter ea, quae fiduciam praestant et materiam spei, unum est illud maximum verbum Dei: qui enim ex Deo est, verba Dei audit. Alia tria signa sunt: opera vitae agere, continere a peccatis, deflere commissa, et haec tria sumit ab illa auctoritate: Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis. — Im Anschluß daran schreibt nun unser Scholastiker: Unde talis accedens ad corpus Christi cum debita reverentia, non peccat, neque exponit se discrimini, sufficit eum habere notitiam praesumptionis per conjecturas, eo modo quo dictum est. Si autem esset in haesitatione et remorsu conscientiae, licet non constaret sibi, quod esset in mortali, et accederet, exponeret se discrimini.

Diese Aussage des Gewissens berechtigt nach unseren Theologen nicht zu dem Schlußsatze, daß ich wirklich im Besitze der Gnade sei, aber sie ermöglicht eine certitudo confidentiae für die Zukunft. ... quasi non diffinio me esse bonum, etsi non habeam conscientiam mali. Potest tamen homo habere certitudinem confidentiae de futuris, etsi non certitudinem judicii. Unde 1. Joh. 4: Si enim cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum et quidquid petierimus accipiemus (Alex. II q 135 m 1 a 1).

Indessen — die Buße, contritio, ist der einzige Weg, der den Menschen von der Qual des Gewissens zur Gewißheit der Vergebung der Sünden führt, so weit eine solche zu erreichen ist. Wenn der Mensch sich in Abscheu von allen seinen Sünden abgewandt und sich soweit gedemütigt hat, daß er seine Sünden vor dem Priester beichtete, so tritt eine assecuratio conscientiae ein (Bon. IV d 17 P 2 a 1 q 1 ad 2). Diese securitas, heißt es, sei eine der Gaben der confessio.

Bisweilen reden unsere Theologen so, als ob diese Gewißheit schon bei der Vervollkommnung der contritio, noch abgesehen von dem sakramentalen Akte, gewonnen werde: In contritione percipiuntur signa expulsionis peccati (Bonav. IV d 14 P 2 d 3). Und d 20 P 1 dub. 1 heißt es: Certitudinem scientiae nemo habet nisi per revelationem, certitudinem autem conjecturae habet qui sanus poenitet, cum ei prospera arrident; tunc signum est, quod dolor suus est ex gratia Dei, non ex affectione terrena. Es ist aber deutlich, daß die sakramentale Vervollkommnung der Buße verstärkend dazu tritt, wenn die subjektive Gewißheit in Frage steht. Respondeo dicendum, quod aliquis confortat se bona

conscientia. dum probabiliter percipit culpam sibi esse dimissam; hoc autem percipit, quando facit quod in se est ad obtinendam veniam. Hoc autem non plene facit ante confessionem, si habet sacerdotis copiam: tunc enim si confitemur exterius, conscientia exterior confortatur. et bene potest accedere (sc. ad eucharistiam: Bonav. IV d 16 P 1 dub. 12).

Wie schon früher hervorgehoben wurde, deutet die starke Betonung des Gewissens und seiner Zeugenschaft in bezug auf das Schuldgefühl und die Heilsgewißheit auf ein starkes psychologisch-ethisches Interesse unserer Theologen hin. Es ist uns aber nicht entgangen, daß die Gewißheit, die auf festzustellende Verdienste baut, sich letzten Endes im Kreise bewegt. Um etwas über die acceptatio Gottes zu wissen, fragt man nach merita, aber bei den merita gerät man wieder in Unsicherheit, ob sie vor Gott gelten, und sieht sich wieder auf Vertrauen zu der Gnade hingewiesen (vgl. oben S. 253 Zitat). Es ist ein Riß in der Betrachtung eingetreten zwischen Subjektivem und Objektivem, die für die Heilsgewißheit gleich wie für die Glaubensgewißheit von größter Bedeutung sind. Die Frage ist eben, wie man von der subjektiven Gewißheit des Hoffenden zu der objektiven Gewißheit des Erfüllers der Hoffnung fortschreiten könne. Der Identitätspunkt zwischen beiden, dem wir bei Augustin begegneten, die conscientia, wo er eine unmittelbare und intuitive Gewißheit über das Heil schöpfen konnte, ist hier auseinandergerissen. Daß das, was hier in foro conscientiae gewiß ist, auch vor dem forum Dei Geltung hat, darüber ist keine Sicherheit zu gewinnen. Dies ist die Konsequenz der Entpersönlichung der Religion, die später noch schlimmer an den Tag tritt. Wenn jede Religion die absolute Kluft zwischen Objektivem und Subjektivem in irgend einer Weise zu überbrücken sucht, so ist es doch immer die Frage, wie dies geschieht. Überall im Mittelalter wird nach merita gefragt: aber die merita können in verschiedener Weise ihre objektiv gültige Autorisation erhalten. Bei den Späteren (Duns u. a.) geschieht das vor allem durch Vertrauen zu den positiven Ordnungen der Kirche. Bei den Franziskanern ist der Prozeß der Zerklüftung der „Einheitssphäre" nicht so weit fortgeschritten. Hier tritt die mystische Beziehung zu Gott wieder zu den autoritativen Gesichtspunkten hinzu und gibt ihnen eine gewisse innere Grundlage. Deshalb ist es auch kein Zufall, daß conscientia später deutlich nicht mehr jene hervortretende Rolle spielt, die wir oben feststellen konnten.

Bei Alexander und Bonaventura wird so die Gewißheit der Hoffnung auf das engste mit dem guten Gewissen verknüpft. Das Zeugnis der conscientia während des Fortganges der Buße und nach ihrer Vollendung in der confessio ist geradezu grundlegend für das Vertrauen auf die Erlösung. Deshalb nennt Bonaventura conscientia bona, die durch Buße gewonnen wird, eine conditio spei (III d 27 dub. 1 u. a. m.). So heißt es z. B. d 26 a 2 q 5 ad 1: nomine conscientiae intellegitur spes, non quia spes sit conscientia, sed quia spes est certa exspectatio, consurgens ex gratia et meritis; merita autem esse non possunt, nisi ubi est conscientia bona. Alexander sagt, die Gewißheit der Hoffnung gründe sich auf conscientia meritorum. Und bei Bonaventura (III d 26 a 1 q 3 ad 1) heißt es, daß spes gewonnen wird per probabilem conjecturam et per quandam ipsius bonae voluntatis confidentiam, quae consurgit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiae dat ipsi animae quandam securitatem et certitudinem de merito jam inchoato et per consequens certitudinem de praemio assequendo. Man kann daher sagen, daß für unsere Theologen conscientia der Regulator der Heilsgewißheit ist. Dem Glauben, daß diese Gewißheit nicht illusorisch sei, sondern ihre objektive Entsprechung in Gottes acceptatio habe, wird an vielen Stellen der überzeugungsvollste Ausdruck gegeben. So z. B. wenn es im Zusammenhange mit unctio extrema heißt, daß diese mit oleum simplex, non mixtum geschehen müsse, um die Bedeutung des guten Gewissens zu kennzeichnen, quia ad ingressum in gloriam requiritur et sufficit bona conscientia (Bonav. IV d 23 a 1 q 3). Und durch dieses Sakrament wird Gnade verliehen ad resistendum diabolo, ne possit detinere, et ad hoc non est necessaria fama, sed bona conscientia. Gegen das gute Gewissen vermögen also die Teufel nichts. Wenn auch diese aus dem guten Gewissen emporwachsende Gewißheit sich nie von der Furcht vor den Momenten der Unsicherheit, die der acceptatio des Menschen durch Gott anhaften, freimachen darf, so soll der Mensch doch in der Hoffnung einem männlichen Anhangen an Gott Raum geben (virilis adhaesio). Er wagt so zu glauben, daß Gottes Zorn abgewendet und sein gnädiger Wille ihm zugewandt sei, kraft dessen Gott ihm die Gabe des ewigen Lebens zugedacht habe. Cum autem quis totam fiduciam in eum posuit, qui excellentissimae virtutis est et liberalitatis, magna ab eo exspectat se assecuturum (Bonav. III

d 26 a 2 q 4). Oder: Qui enim bonam habet conscientiam atque propositum, probabiliter potest esse certus, quod opera ex tali voluntate procedentia sint apud Deum meritoria et per hoc confidere, se assecuturum vitam aeternam (d 26 a 1 q 5 ad 4). In und mit dem Wiedereintritt in das rechte Verhältnis zu Gott, das mit dem Worte meritorius bezeichnet wird, vertraut der Mensch auf Gottes Willen, ihm auch die schließliche Erlösung zu geben. Dadurch richtet sich fiducia auf Gottes Willen, soweit dieser das ganze Verhältnis Gottes zum Menschen bis zum Ende seines Lebens umfaßt. Es handelt sich nicht nur darum, wie weit ich an einem bestimmten Zeitpunkte (in aliquo tempore) in der Gnade stehe, sondern wie weit Gott mich mit seinem Gnadenwillen bis zum Schluß umfassen will (vgl. Alex. IV q 11 m 2 a 2 § 2 ad 1).

IV q 17 m 3 a 9 stellt sich Alexander die Frage, ob man in contritio auch die Reue über zukünftige Sünden einschließen solle, und beantwortet diese Frage mit nein. Und die Ursache dafür ist u. a., daß contritio, die in sich die heiligmachende Gnade begreift, in und mit dieser die Notwendigkeit, noch weiterhin in Sünden zu verfallen, ausschließt. Aber nicht nur dies: der, der durch contritio Vergebung der Sünden und Gnade empfangen hat, der hegt auch die Zuversicht, für die Zukunft mit Gottes Hilfe vor solchen Sünden bewahrt zu bleiben, die ihn wieder von Gott scheiden müßten. Imo contritus praesumendo de adjutorio gratiae, quandam confidentiam assumit de non peccando imposterum, nec aliter est contritio vera. Si enim quis proponeret, vel etiam praesumeret, se labi mortale, non esset vere contritus: vere enim contritus ex confidentia gratiae divinae quadam certitudine quasi inhaesitabili debet praesumere se non recidivaturum. Licet enim contritus non immerito timeat de casu, tamen ex confidentia divini adjutorii debet praesumere de contrario. Der Einwendung, daß nichts, was von der Unbeständigkeit des Willens abhängig sei, irgend eine Gewißheit haben könne, begegnet Bonaventura durch den Hinweis auf die Gnade als auf dasjenige Moment, das der Hoffnung Festigkeit verleihe. Ad illud quod objicitur quod nihil pendens ex vertibilitate voluntatis habet certitudinem, dicendum quod verum est, si consistat in ipsa voluntate, secundum quod voluntas innititur sibi, sed si consistat in ipsa voluntate, inquantum voluntas innititur Deo, qui est firmitas nostra, secundum quod dicit Augustinus

in libro Confessionum, hoc modo potest habere robur et certitudinem, et tali modo habet spes consistere in nostra voluntate. Facit enim nos summae firmitati innitendo in ipsa et de ipsa confidere, ac per hoc nobis quandam certitudinem tribuit de assequenda salute (III d 26 a 1 q 5 ad 2).

Da der Mensch niemals volle Gewißheit über den Ratschluß Gottes mit ihm erhalten kann — infolge der Unmöglichkeit, die Qualität seines sittlichen Verhaltens zu kennen, und zu wissen, ob er in Gottes Augen genug getan habe, und weil er auch für die Zukunft immer fürchten muß, Gott einmal nicht recht dienen zu können —, so bekommt die Gewißheit, die der spes-fiducia zukommt, nicht einen absoluten Charakter. Certitudo ist nämlich in erster Linie ein objektiver Begriff und bezieht sich auf Gottes Wissen. Der Mensch hat hiervon keine sichere Kenntnis. Er kann sich bloß sagen, daß das ewige Leben nur dem gegeben wurde, der in der Gnade und den guten Werken bis zum Schlusse verharrt. Diese Gewißheit ist immanent in spes und Voraussetzung für deren besondere Gewißheit. Bonaventura unterscheidet daher bei spes zwei Arten von Gewißheit: eine absolute und eine konditionelle. Die absolute Gewißheit, die von fides kommt, hat die Form eines konditionellen Urteils, und bezeugt für einen jeden, daß, wenn er bis zum Schlusse ausharre, er die Seligkeit gewinnen werde. Als eine Aussage des Glaubens hat diese Gewißheit absoluten Charakter.

Die für die Hoffnung eigentümliche Gewißheit setzt dagegen an und für sich keine Bedingung, sondern hat die Form eines kategorischen Urteils. Wenn dieses aber in die Beleuchtung gestellt wird, die vom Glauben ausgeht, so kann dem Urteil nicht mehr als Wahrscheinlichkeitsgewißheit zugemessen werden. Si autem loquamur de certitudine absoluta, sic est in ipsa spe certitudo probabilitatis (Bonav. III d 26 a 1 q 5 ad 4; vgl. Alex. III q 65 m 3).

Sehen wir rückblickend auf die Orientierung, die unsere Theologen der Gewißheit der Hoffnung geben, so erkennen wir, wie ausgeprägt moralistisch dieselbe ist. Spes wird in der Praxis ganz auf merita zurückgeführt, und die religiös motivierende Bedeutung, die nach der von uns zugrundegelegten Definition gratia zukommen sollte, wird in wesentlichem Maße eingeschränkt durch das Ungewisse und Unberechenbare in der Frage der acceptatio Gottes, die doch der höchste Gesichtspunkt in bezug auf gratia ist. Daß die Hoffnung nun nicht weiter als bis zu einer Wahrscheinlichkeitsgewißheit der

Art, wie wir sie oben angetroffen haben, kommen kann, ist in letzter Linie eine notwendige Konsequenz der real-ethisch bestimmten religiösen Grundauffassung der Scholastik. Hier handelt es sich nicht um ein persönliches Verhältnis zu Gott, daß primär in Form von fiducia-Akten erlebt wird, sondern die Zuversicht ist ein nur sekundärer Akt der Religiosität, der im ganzen durch die sittliche Erneuerung bestimmt wird. Fiducia geht nicht voraus und schafft nicht einen neuen Willen und neue Lust zum Guten, sondern folgt ungewiß und zaudernd in der Fußspur der Heiligung. Deshalb ist die Heilsgewißheit niemals das sichere Vertrauen auf Gottes Liebeswillen, sondern an jedem Punkte vermengt mit Unruhe, Furcht und Zweifel. Die schließliche Seligkeit hängt ja davon ab, wie das Werk der Heiligung ausfällt. Und solange wir noch im Fleische leben, müssen wir gegen die hienieden unausrottliche böse Lust (concupiscentia) Kampf führen.

Nach unseren Scholastikern ist es daher für die Hoffnung notwendig, stets mit Furcht vereint zu sein. Und zwar nicht nur mit der kindlichen Furcht (timor filialis), die die Trennung von Gott aus Liebe zu ihm fürchtet; sondern es mischt sich in jedem Stadium des christlichen Lebens ein gewisses Maß von Furcht vor Strafe ein (timor servilis). Eine wirkliche Gewißheit über die Vergebung der bei der aufrichtigsten Buße bereuten Sünden konnte ja infolge der Ungewißheit über das Zureichende der Reue auch nicht erlangt werden. Timor servilis ist von dem Prozesse der Heiligung auch in dessen vorgeschrittenstem Stadium unzertrennlich, da der Mensch bei diesem Vorgang als primär aktiv aufgefaßt wird. Von der Sünde wird er nämlich während des Erdenlebens nicht frei und auch der Vollkommenste kann nicht sicher sein, sich nicht einer die Gnade aufhebenden Sünde schuldig gemacht zu haben (z. B. praesumptio). Aber da ja im Verlauf der iustificatio die böse Lust immer mehr das Feld räumen muß, so wird das Gebiet für den timor servilis immer kleiner. Dafür muß timor der spes Platz machen. Das Verhältnis zwischen timor und spes ist proportionell mit dem Maße an Verdiensten, in dessen Besitz sich der Mensch durch die Aussage des Gewissens weiß. Hunzinger hebt hervor (Lutherstudien II: Das Furchtproblem, 1906), wie in diesem sich allmählich umgestaltenden Verhältnis zwischen spes und timor die semipelagianische Einstellung der mittelalterlichen Religiosität ihren prägnantesten Ausdruck erhält. Ebenso wenig wie es in der Entwicklungslinie des timor irgend einen bestimmten Wende-

punkt gibt, sondern alles in einer stetigen Reihe verläuft, so wird auch spes im Verlaufe des Heilsprozesses wie eine allmählich ansteigende Linie gezeichnet, von den schwachen Ansätzen beim Beginn der attritio bis zu der festen, wenn auch immer durch Furcht vor praesumptio wohl gemäßigten securitas, die jenen erreichbar wird, die in der sittlichen Vervollkommnung eines viri sancti et perfecti am weitesten gekommen sind. Die schon bei den früheren Scholastikern hervortretende Auffassung des timor servilis als eines bei poenitentia nicht nur negativ disponierenden, sondern auch positiv qualifizierenden Momentes wird beibehalten und erfährt festere begriffsmäßige Formulierung (a. a. O. S. 91ff.). So beschreibt das Fortschreiten vom timor servilis zum timor sanctus eine kontinuierliche Linie, in der timor initialis als ein vermittelnder Übergang von dem einen zum anderen eingesetzt wird. Die sorgsamen Formulierungen, durch die unsere Scholastiker mit dem Inhalte dieser verschiedenen Begriffe zurecht zu kommen versuchen, zeigen bloß die Unmöglichkeit einer begriffsmäßigen Unterscheidung zwischen den hier in Frage kommenden Größen. Denn im Grunde handelt es sich ja nur um das Eintragen von Grenzlinien in einer auf- und abwogenden Stimmung heterogener Einschläge. Timor servilis hat daher fortwährend in der Kategorie der boni timores seinen Platz, unter die ihn der Lombarde gestellt hatte (a. a. O. S. 78ff.). Er wird nicht länger als etwas Minderwertiges[1]) hingenommen, sondern hat seine positive Aufgabe auch während des Lebens in der Gnade. „Die Scholastiker zeigen also das deutliche Bestreben, dem timor servilis nicht nur eine qualifikatorische Bedeutung für den Anfang der Bekehrung, sondern einen bleibenden Wert für das gesamte Christenleben zu vindizieren. Und das darin hervortretende Interesse ist wohl verständlich. Es wirkt sich hier die Gregorianische Idee der fortdauernden Heilsungewißheit aus, deren Symptom und Wächter zu gleicher Zeit der timor gehennae ist. Auch der Gerechtfertigte und ‚vollkommen' Bekehrte bedarf ja nach dieser Auffassung der beständigen Gerichtsfurcht, um in der dauernden Heilsungewißheit gehalten zu werden, die Gott über den Menschen Zeit dieses Lebens verhängt hat, und um zugleich in dieser seiner Furcht doch wieder eine relative Garantie, eine Art von an-

[1]) Die Kautelen, mit denen man den Gedanken vom timor servilis als einem an sich guten Affekte umgibt, spielen dabei für die Totalauffassung keinerlei entscheidende Rolle (vgl. Hunzinger a. a. O. S. 96).

nähernder Sicherheit seines Heilsstandes zu besitzen" (a. a. O. S. 103). Denn in demselben Maße, in dem dieser timor zu gesteigerter sittlicher Aktivität und größerer Fürsorge um die Erwerbung von Verdiensten antreibt, wird auch erhöhte Sicherheit für die Erlangung der Seligkeit geschaffen. Und aus diesem Grunde kann es von timor heißen, daß er aus sich eine stets sicherere Hoffnung hervortreibe und nähre.

Kap. 5.

Die Gewißheit der Hoffnung im Lichte des Prädestinationsgedankens.

Die Gewißheit der Hoffnung beruhte — wie wir haben behaupten hören — auf gratia und merita. Der gratia-Gedanke war indessen für die Gewißheit keineswegs in jeder Beziehung ein stabilisierendes Moment. Denn indem gratia letzterhand mit gratuita voluntas Dei gleichbedeutend ist, tritt sie in direkte Beziehung zu Gottes prädestinierendem Willen. Nur indem wir betrachten, wie von unseren Theologen der Prädestinationsgedanke mit der Freiheit, die eine notwendige Voraussetzung für unsere sittliche Wirksamkeit bei der Erwerbung von Verdiensten ist, in Harmonie gebracht wird, können wir völlig die eigentümliche Färbung verstehen, die die fiducia-Gewißheit bei Alexander und Bonaventura erhält. Dies ist besonders deshalb wichtig, weil gerade an diesem Punkte der Grund zu einer Differenz liegt, die dabei als bestimmt hervortretender Unterschied Thomas von unseren Theologen scheidet[1]).

Gott ist nach der Scholastik nicht nur die absolute Wahrheit, sondern auch der lebendige, tätige Wille, der die Allmacht als Attribut besitzt. Als solcher schafft und ordnet er die Welt und tritt zu ihr in bestimmte Beziehungen. Gottes Allmacht hat sich gegenüber der Welt bestimmte Gesetze auferlegt, die sie zu einer potentia ordinata machen, unterschieden von der ungebundenen, nach allen Möglichkeiten hin freien potentia absoluta. Nach Thomas ist diese Allmacht Gottes der Welt gegenüber als alleinige Ursache alles Ge-

[1]) Zu den Prädestinationsgedanken in der Hochscholastik siehe insbes. Seeberg, Dg. III S. 359ff. u. S. 433ff.

schehens wirksam, während nach den Franziskanern Gott zusammen mit einer freien Ursächlichkeit wirkt (cum aliis causis). In dem ersten Falle wird die Welt im Grunde Gott gegenüber unfrei, während in dem zweiten die Welt mit einer ganz anderen Selbständigkeit neben der prima causa in Betracht kommt. Gott will nach den Franziskanern frei wirkende causae secundae. Während deshalb Thomas in der Frage des menschlichen Handelns folgerichtig bei einem Determinismus stehen bleibt, der nur psychologisch als Indeterminismus behandelt werden kann, lassen es sich die Franziskaner angelegen sein, die praktische Freiheit sozusagen auch metaphysisch garantiert zu sehen. Ausgehend von jener Grundanschauung kommt Thomas dazu, den Gnadengedanken auf das allerstärkste zu betonen, während das Streben der Franziskaner in gleicher Weise darauf ausgeht, neben dieser Platz für die menschliche Freiheit zu schaffen. Hierbei leitet sie vor allem das starke psychologisch-ethische Interesse, die Erlösung auch von dem Gesichtspunkte eines freien Annehmens aus zu begreifen.

In bezug auf die Prädestination nehmen sich diese Gedanken bei den Franziskanern folgendermaßen aus: Sowie jenes Wirken der Prädestination, durch das die heiligmachende Gnade eingegossen wird, nicht ohne ein Mitwirken des Menschen, durch ein facere quod in se est, und nicht ohne dadurch sich ergebende merita de congruo geschieht, so geschieht auch die Vollendung der Prädestination, die glorificatio, nicht, ohne daß der Mensch sich durch freies Wollen der Gesetze Gottes und durch Erwerbung von merita ex condigno für gloria in würdigen Stand gesetzt hat. Nun geschieht nach unseren Theologen die Prädestination nicht ohne Berücksichtigung dieser menschlichen Selbstdisposition. Die von Gott gewollte Freiheit darf keinerlei Einschränkung erleiden. Deshalb ist für sie die Prädestination nur in Verein mit Präscienz denkbar. Die Präscienz bezieht sich darauf, wieweit der Mensch das, was bei ihm steht, tun und sich dadurch für die Gnade bereiten und später nach ihrem Empfang durch zur Seligkeit führende merita sittlich wirksam sein wird.

Wie schon Johannes Damascenus, unterscheiden die Scholastiker bei Gott zunächst eine voluntas antecedens oder beneplaciti, durch die er die Erlösung aller Menschen will und die effektiv ist, insoweit in allen die Möglichkeit dazu begründet ist. Aber es heißt doch, daß dieser Wille konditionell sei, indem Gott die Seligkeit den Menschen

nicht ohne Bedingung zudenken kann. Dazu wird sowohl die Gnade wie ihr rechter Gebrauch gefordert. Voluntas consequens dagegen ist jener wirksame Wille Gottes, durch den er gewisse Menschen zur Seligkeit bestimmt. Die Prädestination ist der Effekt dieses Willens Gottes. Diesen prädestinierenden Willen Gottes lassen nun unsere Theologen von einem Vorauswissen unseres sittlichen Verhaltens durch Gott begleitet sein. Die auf diese Weise vorhergesehenen merita treten so in ein bestimmtes Verhältnis zur Prädestination. Die Frage utrum praedestinatio habet causam ex parte Dei wird beantwortet, indem man zwischen praescientia und praedestinatio secundum principale significatum und secundum connotatum unterscheidet (vgl. Bonav. I d 41 a 1 q 1), wobei unter principale significatum der vorzeitliche Akt Gottes selbst verstanden wird und connotatum das Wirken in der Zeit ist, das von diesem herrührt und das ein dreifaches einschließt: vocatio, iustificatio und glorificatio. Von der oben erwähnten Unterscheidung, die Heim (Das Wesen der Gnade, S. 145) auf platonischen Einfluß zurückführt — im Hinblick auf den doppelten Existenzbegriff, der zwischen dem zeitlichen Dasein eines Dinges und seiner ewigen Existenz unterscheidet —, läßt sich behaupten, daß sie ein Glied in dem Bestreben ausmache, den Prädestinationsgedanken in seiner augustinischen Eigenart aufrecht zu halten. Für Alexander und Bonaventura steht es nun fest, daß die Prädestination als ein ewiger Akt Gottes ihre Ursache nicht außer ihm haben könne. Wenn die Prädestination im Hinblick auf ihre historische Verwirklichung betrachtet wird (quod connotatum), heißt es deshalb, daß unser sittliches Verhalten nicht als causa praedestinationis betrachtet werden kann, sondern nur als der Grund (ratio), der über den Weg der Präscienz für die Prädestination in Betracht kommt. Auch diese neue Distinktion hat offenbar zur Absicht, den Gedanken an die Überordnung der göttlichen Kausalität über die menschliche sicherzustellen.

Aber wenn nun Gottes Präscienz — und damit natürlich auch seine Prädestination — nicht zunichte gemacht werden soll, so muß ja alles in Gemäßheit mit ihr geschehen. Es muß daher die Frage beantwortet werden, ob nicht die Präscienz eine necessitas zeitigt, die eine wirkliche Freiheit unmöglich macht. I d 40 a 2 q 1 stellt Bonaventura dies in Abrede: Praedestinatio nec infert necessitatem saluti, nec infert necessitatem liberi arbitrii, quoniam praedestinatio non est causa salutis nisi includendo merita et

ita salvando liberum arbitrium. Ein notwendiges kausales Wirken kann die Prädestination nicht mit sich führen, weil sie nicht causa per necessitatem, sed per voluntatem ist und weil sie nicht tota causa ist, sondern mit einer freien Ursächlichkeit des liberum arbitrium rechnen muß. Aber die Prädestination wirkt mit einer anderen Art der Notwendigkeit nach demjenigen, was die Präscienz bedeutet. Die Präscienz ist allumfassend, sie umschließt liberum arbitrium et eius operationem et vertibilitatem et totum und sie ist unfehlbar, auch in bezug auf solche zufällige Dinge, die der Zukunft angehören (Bonav. I d 38 a 2 q 2 und d 39 a 1 q 2 ad 3 u. a.). Und im Zusammenhange damit heißt es: Ideo praedestinatio infert salutem et non potest cassari nec discordare a libero arbitrio. Die Notwendigkeit, die so aus der Präscienz und der auf ihr sich gründenden Prädestination hervorgeht, definiert Bonaventura als eine necessitas consequentiae, nicht als eine necessitas consequentis. (Über diese Begriffe siehe Seeberg: Die Theologie des Duns Scotus, S. 159.) In Anschluß daran führt Bonaventura d 40 a 2 q 2 aus, daß a parte Dei praecognoscentis im Hinblick auf den schließlichen Ausfall der Erlösung infallibilitas (nicht necessitas) stattfindet, weil divina praescientia non fallitur et ideo semper evenit, ut praescivit. Gottes Ratschluß ist gewiß, auch certitudine immutabilitatis, quia divina dispositio et ordinatio non variatur, ut modo unum eligat et modo alium, sed qui semel electus est, semper fuit et erit, non alius.

Dies hat zur Folge, daß die Prädestination, indem sie die Präscienz in sich schließt, concordat cum libero arbitrio (d 40 a 2 q 1). Nun wird der Gedanke an eine Infallibilität insoweit modifiziert, als es heißt, daß der, der für die Seligkeit bestimmt sei, secundum praedefinitionem aeternam, fallen und seinen Platz unter den Auserwählten verlieren könne, während ein anderer, der nicht prädestiniert ist, ihn gewinnt. Aber Bonaventura fügt hinzu: Sed tamen hoc numquam eveniet. Es wird also in abstracto die Möglichkeit einer Prädestination, die nicht effektiv ist, zugegeben, aber es wird sofort hinzugefügt, daß dies in concreto nicht so sein kann.

Im Hinblick auf diese und ähnliche Gedankengänge dürfte es berechtigt sein, wenn Seeberg gegenüber Loofs, Heim und vor allem Limbourg (Die Prädestinationslehre des hl. Bonaventura, Z. K. Th. Jahrg. 1892) geltend macht, daß man die Gnadenlehre der Franzis-

kaner nicht ohne weiteres nach semipelagianischem Schema zeichnen darf. „Es ist demnach nicht richtig, die Gnadenlehre der Franziskaner so aufzufassen, als wenn die Gnadenwirkungen von den Werken der Menschen abhängig gemacht oder ihnen koordiniert würden. Sie konkurrieren mit ihnen, aber lediglich in dem Sinn, daß sich dadurch die Ordnung der Gnade oder der ersten Ursache verwirklicht, indem die von ihnen gewollten Bedingungen für ihr direktes Eingreifen hergestellt werden" (Seeberg, Dg. III S. 434). Unsere Theologen wollen die Souveränitat der Gnade aufrecht halten, aber sie tun dies auf solche Art, daß die Freiheit nicht beeinträchtigt wird. Man stellt sich die causae secundae an Seite mit den causae primae und im Besitze einer relativen Selbständigkeit vor. Aber dieses Zusammenwirken Gottes mit den causae secundae begründet doch eine Auffassung der Gnade, die sich deutlich von der, die wir bei Thomas antreffen, abhebt.

Diese Reflexion über die menschliche Freiheit und die Rolle, die sie bei der Realisierung der prädestinierenden Gnade spielt, hat bei den Franziskanern ein Betonen der menschlichen Verdienste hervorgerufen, dem wir in Thomas' streng augustinisch orientierter Gnadenlehre nicht in demselben Maße begegnen. Während so die Präscienz bei den Franziskanern der Bestimmungsgrund für die Prädestination ist, geschieht diese nach Thomas ohne Rücksicht auf vorausgewußte Verdienste. Was in unserem Zusammenhang vor allem von Bedeutung ist, ist die Stellung, die die merita durch Vermittlung des Präscienzbegriffes innerhalb der Prädestinationsgedanken in der älteren Franziskaner-Schule einnehmen. Denn wenn man auch noch so sorgsam den Gnadengedanken theoretisch zu umschanzen sucht, so drängt sich doch in der Praxis bei einem Gnadengedanken dieser Art der Gesichtspunkt der Verdienste in den Vordergrund. Dies betont auch Seeberg, der so fortfährt: „Freilich ist aber zuzugestehen, daß diese theoretische Anschauung in die Praxis kaum anders übertragen werden konnte als in der Weise der semipelagianischen Anschauung, wie denn auch der theoretische Ausdruck sich dieser nicht selten annähert" (S. 435).

Wir wollen nun etwas näher zusehen, wie sich diese Auffassung in den Gedanken über die Heilsgewißheit spiegelt. Wie die meisten Scholastiker, so wirft auch Alexander (III q 64 m 3) die Frage auf, wer die größere Gewißheit besitze, ein Prädestinierter, der sich noch in der Sünde befinde und nur eine „ungeformte" Hoffnung habe,

oder ein „praescitus“, der die Gnade und also eine geformte Hoffnung besitze. Die Antwort lautet folgender Art: Respondeo quod spes praesciti, qui est in caritate, majorem habet certitudinem, quam spes praedestinati informis, quia illius (praesciti) spes radicatur in meritis, tamen sub conditione, scil. si perseveraverit in meritis finaliter; illa quae est praedestinati informis non radicatur in meritis, unde nulla est ejus certitudo ex meritis simpliciter, licet sit ex meritis potentia. Nec sequitur de praescito, qui habet spem formatam, quod fallatur, quamvis non salvetur, quia non habet de salute nisi sub hac conditione. si perseveraverit, et in hac numquam fallitur. Dieses die merita finaliter Besitzen, in dem die Gabe der perseveratio besteht, ist stets die notwendige Bedingung, die jeder, der auf die Seligkeit hofft, seiner Gewißheit vorsetzen muß. Von seiten Gottes ist die Prädestination unveränderlich — wie oben ausgeführt wurde — und deshalb heißt es (Bonav. III d 26 a 1 q 5 ad 3), daß die Hoffnung zwar nicht eine certitudo eventus, wohl aber eine certitudo ordinis besitze, die mit der freien Kausalität des liberum arbitrium rechne (vgl. I d 40 a 2 q 2 ad 5, wo von der certitudo necessitatis und certitudo infallibilitatis im gleichen Sinn gesprochen wird). Aber deshalb, weil stets diese Bedingung — die perseveratio in gratia et meritis — gesetzt wird, deswegen kann doch nie gesagt werden, daß die Hoffnung zuschanden werde.

Diese Zusammenkopplung des Prädestinationsgedankens mit der Frage der schließlichen Gewinnung des Heiles führt also dahin, daß man, wie wir oben gesehen haben, streng zwischen einer objektiven Gewißheit, der auf Gott beruhenden Sicherheit des Ratschlusses der Erlösung, und einer subjektiven Gewißheit unterscheidet. In der angeführten Antwort auf die aufgeworfene Frage geht Alexander von Gewißheit in dem letzteren Sinne aus. Aber die Voraussetzung für die Frage selbst ist offenbar, daß der Begriff certitudo in diesen zwei verschiedenen Bedeutungen angewendet wird. Dies wird auch klar aus der Fortsetzung, in der Alexander eine andere Art, die Frage zu beantworten, anführt. Aliter respondunt quidam: quod est certitudo exspectantis et est certitudo rei quae exspectatur et certitudo ex parte illius, per quem exspectatur. Certitudo exspectantis dependet ex meritis, certitudo rei exspectatae dependet ex ratione divinae praeordinationis; certitudo ex parte illius, per quem exspectatur, dependet ex gratia divinae re-

velationis. Primo modo est certitudo in praescito existente in caritate; secundo modo est certitudo salutis in praedestinato existente in peccato mortali; tertio modo est certitudo salutis in viro perfecto, cui facta est revelatio salutis: sicut Paulo. . . . Primo modo et tertio certitudo maior est quantum ad illum cujus est: et hanc respicit spes. Secundo vero modo maior est quantum ad rem et hanc respicit rerum ordo. Vgl. auch Bonav. I d 40 a 2 q 2: Dicendum quod est dicere certitudinem a parte rei evenientis et a parte Dei praeordinantis. Si loquamur de certitudine a parte rei, cum haec dicatur contra contingentiam, sic dico, quod non est major certitudo in numero electorum quam sit sic numero aliorum futurorum contingentium, quia pendet eventus nostrae salutis et damnationis ex arbitrii nostrae libertatis. Si loquamur de certitudine a parte Dei praecognoscentis, incertus est eventus salutis certitudine infallibilitatis, quia divina praescientia non fallitur, et ideo semper evenit ut praescivit.

Weil daher die subjektive Gewißheit stets mit der Möglichkeit, nicht prädestiniert zu sein, als mit dem letzten Grunde der Gefahr, aus der Gnade zu fallen, zu rechnen hat, kommt auch von diesem Gesichtspunkt aus die Furcht in Frage. Als es sich um die Gewißheit über den gegenwärtigen Gnadenstand oder um die Sündenvergebung handelte, war die Furcht an den Gedanken, nicht genug getan zu haben, geknüpft, also mehr aus dem Gesichtspunkte der causae secundae. Wenn aber die schließliche Erlösung in Betracht kommt, da tritt eigentlich der Gedanke an Gottes prädestinierende Gnade in den Vordergrund.

Diese Furcht muß sich auch bei den Vorgeschrittensten gleichsam im Hintergrunde vorfinden: Quia ergo praescitus justus frequenter locum aeternae mansionis perdit, quem alius paris meriti acquirit; et nemo scit, utrum sit praescitus vel praedestinatus: ideo, quamvis sciat, se esse justum, timere debet, ne amittat locum. Et ad hunc timorem hortatur beatus Joannes in praedicta auctoritate Apocalypsis (Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam, 3, 11). Et hic timor bonus est omnibus, et praescitis et praedestinatis, quia humiliat et sollicitat (l. c. ad 1).

Bonaventura läßt es sich jedoch sogleich angelegen sein, alle fatalistischen Konsequenzen für das praktisch-sittliche Leben zu be-

seitigen. Ein Einwand betonte, daß unter der Voraussetzung einer Prädestination der Mensch vergebens arbeite, da ja alles doch nach Gottes Willen geschehe. Dies ist — sagt Bonaventura ib. ad 6 — argumentum stultorum. Man kann ein Beispiel nehmen: Dies ist ganz so, als wenn einer sagte: Gott hat vorausbestimmt, ob du morgen leben wirst oder nicht. Weshalb ißt du da und trinkst? — Derjenige, der so räsonnierte oder ein solches Argument anerkennen wollte, sollte des Wahnsinns beschuldigt werden. — Wenn daher Bonaventura die Frage vom Gesichtspunkt der menschlichen Freiheit aus sieht, so wird die Sache so dargestellt, als ob diese, ganz ohne Rücksicht auf irgend eine Prädestination, über das ewige Los entschiede. Tu dicis, heißt es weiter, quod Deus praedestinat, et ego dico, quod Deus tanquam justus judex juste remunerat; ... ergo nullus laborat sine fructu, nullus torpescit sine damno. ... Et ideo non solum est nostra salus ex parte Dei, sed etiam ex parte nostra; et cum ipse velit omnes homines salvos fieri et omnibus gratiam impertiri, solum ex nostra malitia vel negligentia venit defectus nostrae salutis. In der praktischen Anwendung steht der meritum-Gedanke tatsächlich als der stärkere da. Wenn als die Hauptursache für den Verlust der Seligkeit negligentia angegeben wird, so zeigt das nur, wie moralistisch durchsetzt die Auffassung im Grunde ist. Der Prädestinationsgedanke soll uns nicht in absoluter Ungewißheit und Verzweiflung niederhalten, sondern dadurch, daß er in uns zum Ausgangspunkt für eine relative Ungewißheit wird, die zu sittlicher Aktivität antreibt, auch seinerseits zu einer relativen Gewißheit weiterführen. Ein fester Punkt, bei dem man ausruhen könnte, wird nicht gegeben: gratia verweist auf merita und merita auf gratia. Käme nicht die Mystik hinzu als ein Band zwischen beiden, würde es ein ständiges Drehen im Kreise.

Wie der Gnadengedanke einerseits sein Gepräge von der abstrakten Prädestinationsidee erhält und auf der anderen Seite trotzdem Platz für eine stark moralistische Betrachtungsweise läßt, zeigt sich am allerdeutlichsten in der von unseren Theologen vorgenommenen Verkopplung der Prädestinationsidee und der Christologie. Man bekommt hier ein klares Bild davon, was an Christus als maßgebend für die praktische Religiosität und für die Heilsgewißheit der Menschen angesehen wird. Diese Frage kommt bei Alex. in III q 3 m 5 und bei Bonaventura in III d 11 a 1 zur Behandlung. Bonaventura fragt

sich zunächst, ob die Prädestination Christi gleichartig mit unserer sei (q 1), eine Frage, die von gewissen Standpunkten aus bejahend, von anderen verneinend beantwortet wird. Christus ist gleich uns von Gott zu gloria und gratia prädestiniert, aber wir erhalten successive Teil an diesen Gaben, Christus dagegen auf einmal (simul). Q. 2 fragt, utrum praedestinatio Christi respectu nostrae praedestinationis sit forma exemplaris. Bei der Beantwortung dieser Frage wird ein Unterschied gemacht — vgl. oben — zwischen der Prädestination quantum ad principale significatum und quantum ad connotatum. Die Prädestination von dem ersteren Gesichtspunkt aus betrachtet ist ein ewiger Akt, weshalb Christi Prädestination nicht ein Vorbild für unsere gewesen sein kann. Wenn aber die Prädestination mit Rücksicht auf ihre historische Verwirklichung, auf das Verleihen von gratia und gloria betrachtet wird, so unterscheidet Bonaventura zwei Bedeutungen von Vorbild. Man kann so — sagt er — von einem inneren (interius) Vorbild sprechen in mente artificis sicut ratio, secundum quam artifex producit sua opera; und von einem äußeren (exterius), ad quem aspiciens ille, qui ignorat artem, aliquo modo regulatur; sicut isti artifices mechanici aliquas formas exterius habent, secundum quos dirigunt opera sua, sicut patet in his, qui faciunt calceamenta. Dies wird nun im Hinblick auf das aufgeworfene Problem so ausgeführt: Wenn die Prädestination Christi nach ihrem historischen Hervortreten auf die erst genannte Art betrachtet wird, so daß sie Vorbild in mente artificis wäre, so weist Bonaventura ohne weiteres den Gedanken an eine Vorbildlichkeit von Seite Christi zurück. Deus enim non praedestinavit nos aspiciens ad aliquod aliud a se. sed unumquodpue praevidit in se et disponit secundum rationem propriam.

Wird aber die Prädestination Christi von dem anderen Gesichtspunkte betrachtet, bei dem also von einer Vorbildlichkeit, die für den summus artifex richtunggebend sein sollte, nicht die Rede ist, so kann die Prädestination Christi als ein exemplar für die unsere aufgefaßt werden. Aber dabei betrachtet man die Sache von Gesichtspunkten der causae secundae und ihres freien Mitwirkens an der zeitlichen Realisation des Ratschlusses der Erlösung. Si vero loquamur de exemplari secundo modo, sic praedestinatio Christi est exemplar nostrae praedestinationis, exemplar, inquam, directivum non respectu summi artificis, sed respectu nostri, tam

in credendis, quam in exspectandis quam etiam in operandis. Tunc enim — fährt Bonaventura fort — est in nobis recte gratia Dei, quando Christo efficimur conformes; et talia etiam per gratiam futura sunt corpora nostra, quale Christus sua resurrectione monstravit, secundum quod sancti dicunt; et nos ipsi, si volumus ad ultimum praedestinationis terminum pervenire, necesse habemus in auctorem fidei et consummatorem aspicere, qui exemplum dedit, ut quemadmodum ipse fecit, et nos faciamus. Das so Ausgeführte bedeutet ja eine bestimmte Beziehung zwischen der Heilsgewißheit und Christus — aber eine solche von rein moralischem Inhalte.

Quaestio 3 fragt Bonaventura weiter: Utrum in praedestinatione Christi respectu nostrae sit vera causalitatis ratio? Darauf antwortet er, indem er wieder zwischen Prädestination als einem ewigen Akte und ihrer zeitlichen Verwirklichung scheidet. In dem ersten Falle findet kein Kausalverhältnis zwischen der Prädestination Christi und der unsrigen statt, cum utraque sit aeterna omnesque sint unum in substantia. Wenn es sich um die Verwirklichung der Erlösung in der Zeit und die Beziehung Christi zu unserer Prädestination in dieser Hinsicht handelt, so unterscheidet Bonaventura zwischen drei Arten des Verursachens: causa effectiva, was Ursache im eigentlichen Sinne bedeutet, causa dispositiva und causa excitativa. Omne enim quod efficit vel disponit, vel excitat disponentem vel efficientem aliquo modo potest dicere efficere et causare.

Wenn wir nun von Ursache im eigentlichen Sinne reden, so kann keinerlei gegenseitiges Verhältnis zwischen der Prädestination Christi und der unsrigen bestehen, quoniam effectus praedestinationis a solo Deo est tamquam a principio effectivo; gratiam enim et gloriam dabit Dominus. Betrachtet man jedoch die Prädestination Christi oder sein von Gott bestimmtes Werk als Ursache in dem Sinne, daß es als vor Gott verdienstvoll unsere Erlösung ermöglicht (dispositiva per rationem meriti) oder daß es durch seine vorbildliche Kraft auf uns aneifernd und anfeuernd wirkt (excitativa secundum efficaciam exempli), so kann man das Bestehen eines ursächlichen Verhältnisses zwischen der Prädestination Christi und der unseren behaupten. Hier treffen wir also auf die beiden oben erwähnten Arten, Christum und seine Bedeutung für uns zu betrachten. Christus ist teils die objektive Voraussetzung

für die Möglichkeit der Erlösung[1]), teils das von Gott eingesetzte Vorbild, nach dem unser freies Mitwirken an der Erlösung sich zu gestalten hat. Christus enim per suam gratiam et gloriam meruit nobis gratiam et gloriam. Christus etiam per suae gratiae et gloriae eminentiam manifestam excitavit nos ad currendum ad patriam supernam, ad quam praeordinati sumus secundum electionem aeternam.

Es liegt in diesen Gedankengängen die Tatsache vor, daß die absondernden Konsequenzen des Prädestinationsgedankens faktisch dadurch vermieden werden, daß die Heilsgewißheit direkt mit der menschlichen Gestalt Christi zusammengebracht wird. Auch Luther wurde in seinem Kampfe gegen die Ungewißheit der Erlösung unter dem Drucke des Prädestinationsgedankens zu einer derartigen praktischen Überwindung des spekulativen Gnadenbegriffes gezwungen. Aber der Unterschied ist doch himmelweit und läßt in sich den ganzen Abstand zwischen dem katholisch-scholastischen und evangelischen Frömmigkeitsweg sich ausweiten. Der erstere ist moralistisch, der letztere persönlich-religiös.

[1]) Daß die prädestinierende Gnade im Verhältnis zu der Gnade in Christus übergeordnet sei, ist eine in der Hochscholastik allgemeine Lehre. Posito, quod Christus non esset incarnatus adhuc alius modus erat Deo possibilis, per quem genus humanum esset liberatum. Ergo remota praedestinatione Christi, adhuc salva esset praedestinatio nostra. Aber gemäß dem ordo, den Gott eingerichtet hat und der im Verhältnis zu anderen Arten der Erlösung der congruentissimus modus ist, ist Christus auf die oben dargelegte Weise der Grund zur Erlösung.

IV. Die Aristotelischen Dominikaner der Hochscholastik.

A. Albertus Magnus.

Zu den wichtigsten Faktoren der Entwicklung der religiösen Ideen im Mittelalter gehört die Spannung zwischen Augustinismus und Aristotelismus, die mit dem 13. Jahrhundert zu Tage tritt. Schon die Franziskaner-Schule hatte ja in vieler Hinsicht durch das jetzt erwachende Interesse für Aristoteles wichtige Eindrücke erhalten, wie vor allem die von Alexander mit aristotelischem Begriffsmaterial ausgebaute Gnadenlehre zeigt. Dieser Einfluß erstreckte sich jedoch vorzugsweise auf die formelle Gestaltung der Theologie, inhaltlich dagegen wurde der Aristotelismus noch nicht als ein novum empfunden, weil der Stagirite nur in arabisch-neuplatonischer Umdeutung bekannt war. Thomas ist der erste, der den Aristoteles in direkter Übersetzung[1]) hat verwerten und für den Aufbau eines theologischen Systems fruchtbar machen können. Aber seine durchgeführte aristotelische Orientierung wäre unmöglich gewesen ohne die Tätigkeit seines Lehrers Albert, der dem Studium des Aristoteles im Dominikaner-Orden Raum verschaffte und der die aristotelischen Schriften in einer vorher nicht versuchten Weise für die Theologie ausnutzte.

Bei Albert lagen also nicht dieselben Grundlagen eines theologischen Aristotelismus wie später bei Thomas vor. Albert hat in wichtigen Punkten aristotelischen Stoff herangeholt, aber ist in der eigentlichen Theologie meist von der älteren Tradition gebunden. Sein wissenschaftlicher Standpunkt ist oft schwankend und schwer zu bestimmen[2]), liegt zumal oft dem der Franziskaner näher als dem Thomas[3]). Das kommt auch in seinen Ausführungen über unsere

[1]) Durch seinen Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke.

[2]) Vgl. Endres: Gesch. d. mittelalt. Phil. S. 135 ff.

[3]) Vgl. Endres: Thomas v. Aquin, S. 39.

Frage zum Vorschein, die im allgemeinen ganz nahe mit den oben dargestellten zusammenfallen, aber jedoch eine Annäherung an die Eigenart des Thomas bedeuten.

In III Sent. d 23 G, A. 16 bespricht Albert die Frage, ob man mit Sicherheit (certissima scientia) wissen könne, daß man des ewigen Lebens wert ist. Auch bei ihm ist das schwere Augustinuswort aus De trinitate: Non sic videtur fides in corde in quo est, ab eo cujus est, sed eam tenet certissima scientia, Ausgangspunkt der Diskussion. Albert entwickelt zur Lösung dieser Frage eine Ansicht, die sich an augustinische Distinktionen anzuschließen beansprucht. Er scheidet hier zwischen scire in der Bedeutung von nosse (notitia) und von discretio oder cogitatio. Dicit enim Augustinus in loco unde trahitur ista auctoritas, quod „nosse" nihil aliud est quam notitiam rei apud se tenere: „cogitare" autem est ab aliis rebus rem notam discernere. Mit einer certitudo notitiae empfindet die Seele alles, was essentialiter in ihr ist; die umfassendere certitudo scientiae discretiva unius ab altero ist nur möglich hinsichtlich solcher Dinge, deren differentiae et proprietates durch direkte Erfahrungen ihrer Wirksamkeit der Seele zugänglich sind. Es sind deutliche phantasmata von den Akten der Dinge notwendig, um eine solche Kenntnis zu ermöglichen: das ist die Forderung seiner aristotelisch beeinflußten Auffassung des Erkenntnisvorganges. Weil wir unser Wissen von dem Besitz der Gnade nur aus dem universali habitu principiorum confuso besitzen, der uns angeboren ist, ergeben sich daraus nur solche unklare Phantasmata, die es nicht erlauben, zwischen natürlicher und eingegossener Liebe zu unterscheiden[1]). Im Anschluß daran heißt es deshalb I d 17, C a 5, daß niemand außer durch spezielle Offenbarung wisse, ob er die Liebe habe, und zwar aus zwei Gründen: quia licet caritas manifesta sit de se, non tamen nobis ita manifestatur propter tumultum concupiscentiae et phantasmatum in cordibus nostris. Alia causa est: quia amor naturalis simillimum habet actum cum actu caritatis quandoque: et ideo una videtur pro alia, scil. dilectio naturalis pro gratuita. Wenn Paulus Röm. 8, 38 von seiner certitudo hinsichtlich des Heiles spricht, ist dies entweder

[1]) Bonav. führt ohne Angabe des Autors diese Ansicht an, III d 23 dub. 4, aber fügt kritisch hinzu: Sed nec adhuc istud sufficit, quia non solum cognoscit quis habens fidem ipsum habitum scientia notitiae, sed etiam discernitionis et cognitionis, discernit enim ipsum ab aliis habitibus virtutum.

auf revelatio zurückzuführen oder auf die notitia, die er von der Liebe ex signo fervoris hat.

Über spes entwickelt Albert folgende Gedanken: Sie hat ihren Sitz in dem iraszibilen Teil der Vernunft, kann deshalb die Sinnenwelt überschreiten und sich auf spiritualia et aeterna bona (bez. res invisibiles) richten. Die Hoffnung ist nicht nur ein Zusammenhang (continuitas) von den Lohnvorstellungen, die mit allen Tugendakten verbunden sind (III d 26 A a 3 ad 4). Sie hat vielmehr ihre ganz spezielle Funktionsart. Diese kann durch drei verschiedene Merkmale beschrieben werden (ib. ad quaest. 1). Spes wird erstens dadurch bestimmt, daß sie exspectatio ist. Exspectatio als eine Disposition des Hoffenden ist mit permansio in vita gleichzusetzen, et accidit spei ex illa parte qua fulcitur in meritis, quia immobilem in meritoria vita oportet esse qui exspectat ex meritis. Das zweite Merkmal des sperare besteht darin, daß der Mensch dadurch magno animo extendatur in aeterna. Das Dritte hängt mit dem eigenartigen Objekte der Hoffnung zusammen, das als die amplexio aeternitatis et beatitudinis, die im Himmel dem Gläubigen zu teil werden wird, zu bezeichnen ist. Deshalb definiert Albert den Akt der Hoffnung als ein exspectando in meritis protendi in amplitudinem et magnitudinem aeternae gloriae. Sperare bedeutet in diesem Zusammenhange mehr als exspectare, quoniam sperans extendit se, sicut credens et amans, suo modo in rem speratam, et habet eam suo modo, sicut credens et amans (ib. a 2 ad 8).

Zu den der Hoffnung konstitutiven Eigenschaften gehört weiter deren Charakter von certitudo. Diese certitudo ist bei spes eine ganz spezielle. Albert scheidet hinsichtlich der Gewißheit zwischen zwei verschiedenen Arten: einer intellektuellen, quae est per modum argumenti in cognitione, welche dem Glauben eigentümlich ist; und einer zweiten quae est per modum naturae. Die letzte Gewißheit kommt jeder Tugend zu[1]). Diese der Natur eigene Gewißheit ist wieder eine zweifache. Die eine ist mit der Kraft und Sicherheit, womit sich eine Tugend gegen ihr Ziel bewegt und in Wirksamkeit tritt, identisch und diese certitudo kommt jeder Tugend als solcher zu. Von der anderen Art der Gewißheit, welche stärker ist, sagt Albert: Alia est ex efficacia inclinationis habitus et causae ad-

[1]) Der Beweis lautet folgendermaßen: est enim natura certior arte in operibus et fine . . .; et quia virtus consentit rationi in modum naturae, ut dicit Tullius, ideo virtus etiam certior est arte.

junctae ad habitum. Diese Definition, bei der offenbar der Nachdruck auf causae adjunctae liegt, verdeutlicht er mit einem Bilde: es verhält sich ganz wie beim Feuerschlagen, wo auch eine Person anwesend ist, die die Bewegung verursacht, wodurch das Feuer seine eigene „Form" erreicht. So ist es auch bei der Hoffnung. Es gehört nämlich zu der besonderen Funktionsweise des habitus der Hoffnung, daß er von Verdiensten und von der Gnade abhängig ist als dem Grunde der Gewißheit. Es kommt also auch bei Albert darauf an, eine ganz eigentümliche Art von Gewißheit für die Hoffnung zu betonen, die von der Gewißheit der fides (von „quidam" mit Unrecht behauptet) verschieden ist. Die Gewißheit der Hoffnung ist allein eine certitudo a causa und ist vom Apostel 2. Tim. 1, 12 gemeint: Scio, cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem.

Die Abhängigkeit der Hoffnung von Verdiensten wird in ähnlicher Weise wie bei den Franziskanern erörtert. Eine Hoffnung ohne merita ist praesumptio. Aber spes braucht nicht aktuelle merita zu haben, für die vorbereitende spes informis genügen merita secundum propositum sperantis (ib. a 4 ad 3). Albert analysiert näher die verschiedenen Möglichkeiten einer Hoffnung, die nicht von caritas getrieben ist. Man kann dabei fünf Fälle unterscheiden. Erstens wenn die gratia als genügender Grund der Verdienste schon da ist, aber noch nicht äußere opera hervorgebracht hat: et tunc sperat ex meritis quae jam insunt per causam. Zweitens wenn spes von schon effektiven Verdiensten abhängt. Drittens wenn das die Hoffnung motivierende Verdienst sowohl in causa als in proposito merendi wirksam ist. Viertens wenn nur das Verdienst anderer, z. B. Christi und der Heiligen, in Betracht gezogen wird. Fünftens wenn das Verdienst weder hinsichtlich seiner Unterlage in der gratia noch als wirksame Tat (nec praecedit in causa nec in effectu), sondern nur als Vorsatz des noch nicht wirkungskräftigen Willens in der Seele anwesend ist, welches Letzte nun bei spes informis der Fall ist. Praesumptio, die spes stultorum genannt wird, est ex gratia largitatis divinae sine omnibus meritis: exspectat enim praesumptuosus beatitudinem etiam continuando in peccatis, eo quod reputat Dei misericordiam dare beatitudinem sine conversione, et non attendere peccata.

Diese Gewißheit der Hoffnung tritt in verschiedene Beleuchtung, je nachdem die Praedestination ins Auge gefaßt wird oder nicht.

Das erörtert Albert in Zusammenhang mit der üblichen Frage, ob die Hoffnungsgewißheit eines „praescitus", der formierte Hoffnung besitzt, größer ist als die eines praedestinatus, dessen spes noch informis ist. Das ist natürlich der Fall, wenn der Vergleich nur die Faktoren, d. h. die merita, berücksichtigt, die für die der spes eigentümliche Gewißheit konstitutiv sind. Wenn aber die ewige Ordnung mit in Betracht gezogen wird, ist die Gewißheit des Prädestinierten größer: . . . tunc illa certitudo non erit propria spei. ordinat enim spes temporaliter. Daß spes nicht vollendet wird, kommt auch nicht von einer Ungewißheit der Hoffnung, sondern von der flexibilitas des Willens.

Das spezielle Organ dieser der spes innewohnenden Gewißheit, die auch fiducia genannt wird, ist auch bei Albert das Gewissen. Fiducia nec a fide, nec a fidentia (quae est pars fortitudinis) accipitur, sed potius dicitur ibi (sc. in objectione) fiducia securitas ex efficacia spei et causa securitatis, quae est conscientia meriti, et praesumptio gratiae divinae (l. c. a 4 ad 1,2)[1]). Es fällt jedoch auf, daß von dem testimonium des Gewissens weniger gesprochen wird als bei den Franziskanern. Da wurde alles hinsichtlich des Effektes der confessio darauf gestellt, daß die genügende Selbstdisposition von dem Gewissen bezeugt sein muß. Dies tritt bei Albert mehr in den Hintergrund. Statt dessen scheint mir größeres Gewicht auf das rein sakramentale Moment gelegt zu sein. Bei den Franziskanern liegt noch ein stärkerer Ton auf poenitentia als virtus, d. h. als innerer Disposition des Büßenden.

Auch Albert hat sich den Satz angeeignet, daß das facere quod in se est die Gnade erlangt[2]), aber er umgibt den Gedanken an die congruitas der der attrio angehörigen Verdienste mit größeren Kautelen als die Franziskaner. Et cum dicitur, quod „digni sunt justificatione", sensus est, quod magis congruenter vel minus incongruenter se habeant ad justificationem quam alii (IV d 17 A a 15 ad 1). Statt die vorangehenden merita so stark zu betonen,

[1]) Vgl. auch IV d 16 A a 42: Dicendum, quod homo habens gratiam ve praesumens ex probabili signo se habere gratiam, potest accedere ad corpus Christi. Signum autem probabile est, si confessus est, et dictat sibi conscientia, quod pro nulla re vult amplius peccare, et poenitentiam libenter debito tempore suscipere. Vgl. ib. ad 1.

[2]) IV d 17 A a 6 ad obj. 4.

kommt Albert immer wieder zurück auf die heilende Wirkung, die die Hingebung unter die Schlüsselgewalt der Kirche mit sich bringt. Justificatio ist eine sanatio der Krankheit der Sünde, confessio vor dem Priester ist die medicina, und der Priester der medicus[1]). Erst durch die confessio und die darauf folgende absolutio ist eine wirkliche Hoffnung dem Menschen möglich. Quia vero spes salutis non est homini, nisi dum conjunctus est capiti Christo et membris suis per reconciliationem Ecclesiae, et in confessione homo primo Ecclesiae reconciliatur et incorporatur, ideo tunc primo ostenditur ei dari spes salutis: quia non est salus nisi in corpore mystico Salvatoris (IV d 17 A a 24 sol.). Das Erwachen der Hoffnung im Herzen ist an den sakramentalen Akt geknüpft, während die Befestigung derselben durch merita bewirkt wird. Spes autem salutis est ex primo dante securitatem vitae, sicut facit confessio uniens confitentem Christo et sacramentis et Ecclesiae. Sed robur et firmitas spei est ex magnitudine meriti (l. c. ad 3, 2). Hierbei kommt natürlich die Teilnahme vor allem an dem Sakramente des Abendmahles als meritum in Betracht.

Daß durch diese starke Betonung der sakramental wirksamen Gnade keine persönlichere Fassung derselben ermöglicht wird, liegt auf der Hand. Wenn Albert z. B. die Bedeutung des augustinischen Satzes, daß die caritas Ecclesiae die Sünden erläßt[2]), bespricht, so kommt er darauf hinaus, daß die caritas der Schatz der merita Christi und der Heiligen sei, worüber die Kirche verfüge. Haec (sc. Ecclesia) enim quae est mater boni, communicat bona, ut quod uni deficit, suppleatur in altero, et illae divitiae communes sunt sub clavibus, et communicabiles per Ecclesiae ministros secundum dispensationem faciendam discreto judicio clavis unius, quae est auctoritas discernendi (IV d 18 F a 12). Das Verdienst Christi kommt hier im Verhältnis zu dem der Heiligen nur „praecipue“ in Betracht und ist ebenso wie dieses übertragbar und für die Verwalter der Sakramente zur remissio peccatorum disponibel. Das ist die völlige Veräußerlichung des augustinischen Gedankens von dem in der Gemeinschaft der Gläubigen mächtigen Liebesgeist, der

[1]) IV d 17 A a 24: ... cum proposito confitendi coram medico sacerdote. Per confessionem enim recepta medicina. ... Ib. a 32: Per solam gratiam sacramentalem proprie loquendo sanatio mentis sive hominis interioris perficitur.

[2]) Aug.: Super Joannem tract. 121.

durch pſychologiſch verſtändliche Wirkungen die Sündenvergebung vermittelt.

Es entſpricht auch nur dieſer äußerlichen Auffaſſung der Sündenvergebung und der Gnadenwirkſamkeit bei der Juſtifikation, daß Albert zwiſchen der remissio ſelbſt und der ſubjektiven Gewißheit der remissio ſcheidet und ausdrücklich lehrt, daß die certitudo unmöglich iſt. Peccatum annihilari potest tripliciter, scilicet secundum reatum culpae, et secundum timorem ne surgat, sive secundum potentiam peccandi, et secundum certitudinem remissionis. Primo autem modo peccatum annihilatur in poenitente: sed non secundo et tertio: quia quamdiu vivit homo, potest peccare et ideo timet: et quamdiu vivit, non habet certitudinem remissionis, quia sicut dicitur Eccl. 9, 1 quia . . . nescit homo utrum amore an odio dignus sit. Et haec est servitus, de qua dicit Gregorius, quod non liberatur servus, qui semel servivit peccato, dum vivit (IV d 16 A a 7)[1]). Gregorius, der hier zitiert iſt, beweiſt ſich wieder als die große Autorität der praktiſchen Frömmigkeit des Mittelalters.

B. Thomas ab Aquino.

Kap. 1.

Allgemeine Eigentümlichkeiten der theologiſchen Konzeption des Thomas.

Die formelle Ähnlichkeit, die den klaſſiſchen Syſtemen der Scholaſtik aufgeprägt iſt, macht es beim erſten Anblick ſehr ſchwer, charakteriſtiſche Eigentümlichkeiten innerhalb derſelben überhaupt zu entdecken. Dadurch iſt auch der in der katholiſchen Wiſſenſchaft immer florierenden Harmoniſtik eine ſehr dankbare Aufgabe gegeben.

[1]) Vgl. In IV Sent. d 17 a 6 ad 8: Licet nemo sciat, se certitudinaliter habere caritatem, tamen hoc opinari potest ex signis: si displicet peccatum et adest votum confitendi vel satisfaciendi, et peccatum perpetue detestandi. Et hoc sufficit nobis in hac vita, quia non potest amplius hic exigi a nobis, quam possibile est nobis solvere.

Bei näherem Ansehen spürt man aber doch bestimmte Scheidelinien, welche eine der Aufmerksamkeit würdige Dialektik der Ideen unter der Oberfläche ahnen lassen. Die von dem Vordringen des Aristotelismus geschaffene Spannung, die in erkenntnistheoretischer Hinsicht die Hochscholastik kennzeichnet, ist auch von modernen katholischen Forschern (Denifle, Grabman, Endres, Mausbach, Bäumker, Ziesché) zugegeben und wissenschaftlich beleuchtet worden. Aber die Grenzlinie geht tiefer und umfaßt auch Probleme, die einem katholischen Geschichtsschreiber fast notwendig entgehen. R. Seeberg kommt die Ehre zu, das Problem, das von der verschiedenen wissenschaftlichen Orientierung und der verschiedenen religiösen Empfindungsweise der Schulhäupter der Hochscholastik bedingt ist, recht scharf und eindringend ins Auge gefaßt zu haben. Das Folgende will mit Hinsicht auf unser spezielles Problem die wichtigsten Eigentümlichkeiten der Auffassung des Thomas herausstellen.

Wir haben vorher gesehen, wie bei den Franziskanern der Gedanke an die wirksame Gnade Gottes von einer starken Betonung der menschlichen Verdienste begleitet wurde, die in der praktischen Frömmigkeit den Moralismus nicht fern zu halten vermochte. Bei Thomas ist die Absolutheit der Gnade viel energischer zum Ausdruck gebracht. Hier begegnen wir einem Betonen der Alleinwirksamkeit der Gnade, das noch konsequenter als bei Augustin durchgeführt ist. Bei den Franziskanern wirkte die Gnade zusammen mit (cum) den sekundären Ursachen, bei Thomas sind die sekundären Ursachen nur causae in uneigentlichem Sinn. Sie sind im Grunde nicht mehr als Medien, Durchgangspunkte; Gott wirkt nicht cum, sondern per sie. Gott ist also nicht nur causa finalis, das Ziel, wohin alles Geschaffene strebt, sondern die unmittelbar in den Dingen wirkende causa efficiens. Auch die freien Handlungen der Menschen erscheinen von diesem Gesichtspunkte aus als von der göttlichen Notwendigkeit bedingt. Von Freiheit kann demnach nur im psychologischen Sinn gesprochen werden[1]). Gott wirkt nämlich nicht nur das Willensvermögen beim Menschen, sondern von ihm kommen auch die einzelnen Willensimpulse. Durch direkte Einwirkung auf die physische Unterlage bringt er die menschlichen Sinneszustände und Handlungen zustande. Die Freiheit bedeutet uns, daß

[1]) Vgl. Seeberg, Dg. III 366: „Thomas tritt aus moralischen Gründen energisch für die Willensfreiheit ein, aber seine deterministische Metaphysik schränkt sie auf das rein psychologische Gebiet ein."

die operationes aus dem freien Überlegen der Vernunft hervorgehen. Der Mensch ist sonst ein bloßes Instrument des göttlichen Willens, dem alles in strenger Determination unterworfen ist.

Es ist nur eine Konsequenz hiervon, wenn sich Thomas definitiv weigert, die Prädestination durch irgend eine Präscienz der menschlichen Verdienste bedingt sein zu lassen. Es soll keine Kooperanz zwischen Gott und Mensch stattfinden, sondern absolute Gnadenkausalität. Eine Lockerung des deterministisch-unpersönlichen Schemas kommt zwar durch die Art zustande, in der Thomas das Verhältnis der Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit auffaßt[1]). Die „Liberalität", die der Barmherzigkeit Gottes eigen ist, besteht nämlich darin, daß Gott „largius" gibt, als in den Forderungen der strengen Gerechtigkeit begründet ist. Hierdurch soll die Freiheit der göttlichen Gnade dem Sünder gegenüber zum Ausdruck kommen. Aber von menschlichen Verdiensten im eigentlichen Sinn will Thomas nichts wissen. Die beatitudo kann nämlich nicht erworben werden durch Mittel, die innerhalb der menschlichen Machtsphäre liegen. Deshalb muß Gott selbst die zur Erreichung dieses Zieles erforderlichen Kräfte in der Seele wirken. Ein meritum wird eine freie Handlung auf dieses Ziel hin nur, wenn die heiligmachende Gnade darin enthalten ist und das Werk hervortreibt. Thomas will nichts von dem vorbereitenden Verdienst des Büßenden wissen, wodurch er sich die Gnade erwirbt. Das facere quod in se est hat bei Thomas keinen Platz. Er gebraucht freilich die Ausdrücke meritum de congruo und meritum ex condigno, aber in einem anderen Sinn als bei den Franziskanern. Nur wenn man die Handlung von dem Gesichtspunkte faßt, daß sie Produkt der Gnade ist, kann man von einem vollgültigen Verdienst reden. Sofern aber die Handlung als freie menschliche Tat erscheint, ist sie meritum de congruo zu nennen, weil es mit einer gewissen Billigkeit übereinstimmend ist, daß Gott das Streben des Menschen belohnt. Es ist also dieselbe Handlung, die unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird, nicht verschiedene Stufen innerhalb der sittlichen Entwicklung, die für diese beiden Begriffe in Frage kommen (vgl. Seeberg, Dg. III 429f.).

Man könnte glauben, daß ein solches Hervorrücken des Gnadengedankens im Sinne Augustins eine persönlichere Fassung der Religion bedeute, weil damit der Moralismus der nachaugustinischen

[1]) Vgl. hierzu wie überhaupt zu der obigen Darstellung die Ausführungen bei Seeberg, Dg. III 368 u. vorherg.

Entwicklung überwunden zu sein scheint. Das ist aber nicht der Fall. Das zeigt sich an mehreren Punkten.

Bei den Franziskanern verspürt man ein lebhaftes Interesse an der genauen Beschreibung des der Gnadeneingießung vorangehenden ethisch-religiösen Prozesses. Man will den Übergang von dem Zustande unter dem Gesetze zu dem Zustande unter der Gnade eingehend psychologisch verstehen. Dies hängt auch mit dem mystisch-individualistischen Zuge der Franziskaner-Frömmigkeit zusammen. Man strebt nach einem praktisch-religiösen „Erfahren" (experientia) Gottes und betont deshalb die notwendige Umbildung des inneren Menschen auf dieses Ziel hin. Der Friede und die Ruhe des gerechtfertigten Menschen soll hervorgehen aus einem Herzen, das in Tat und Gesinnung die Sünde zu verabscheuen angefangen hat. Der Moralismus des facere quod in se est hat den persönlichen Charakter der Religion nicht ganz zu verschlingen vermocht. Bei Thomas ist zwar der moralistische Gesichtspunkt auf Grund der metaphysischen Voraussetzungen seines Denkens mehr in den Hintergrund geschoben, aber nicht zugunsten einer tieferen und persönlicheren Fassung der natürlich auch nach Thomas notwendigen subjektiven Disposition. Es verhält sich im Gegenteil so, daß die relative Zurückstellung des Subjektiven und stärkere Betonung des Objektiven mit einem mechanischeren und äußerlicheren Verstehen des ganzen religiösen Vorgangs zusammenhängt. Die Gnade erscheint nämlich konsequenter als bei irgend einem Früheren in die Sakramente eingekapselt[1]). Waren die Sakramente noch bei den Franziskanern im Sinne Augustins vor allem als signa zu verstehen, Zeichen dessen was in der Seele durch die Gnade gewirkt wird, so hat Thomas die Sache so dargestellt, daß die äußere sakramentale Handlung nicht bloß ein Zeichen der Gnade, sondern daß sie auch Ursache (causa instrumentalis) der Gnade ist, insofern ihr eine reale Kraft innewohnt[2]). Die Franziskaner denken sich ein besonderes neben den Symbolen der Sakramente stattfindendes Wirken Gottes in der Seele, während bei Thomas die göttliche Kausalität in den sakramentalen Handlungen als ihren Werkzeugen

[1]) Vgl. Seeberg, Dg. III 417.

[2]) Auch hierin spürt Seeberg (a. a. O. S. 457) mit Recht einen Ausfluß der verschiedenen metaphysischen Stellungnahme Thomas' und der Franziskaner. Nach jenem sind die sekundären Ursachen nur unpersönliche Durchgangspunkte der Gnade, nach diesen „läßt Gott als erste Ursache der zweiten Ursache eine gewisse Eigenart der Entwicklung".

die Gnadenwirksamkeit übt. Der Gedanke an die Wirkung ex opere operato ist bei Thomas konsequenter zum Ausdruck gebracht als bei den Franziskanern.

In der Lehre vom Verhältnis zwischen Bußtugend und Bußsakrament bietet Thomas für den ersten Anblick dasselbe Bild wie die Franziskaner. Das sakramentale Moment ist auch nach ihm nur regelmäßig notwendig; bei mangelnder Möglichkeit, vor einem Priester zu beichten, genügt das bloße propositum confitendi. Die Sache ist aber bei Thomas und den Franziskanern nicht ganz ähnlich gemeint. Bei diesen gehört nämlich die confessio oder deren Vorsatz primär zur notwendigen dispositio des Menschen, weil dadurch die humiliatio zu ihrem Tiefpunkt getrieben wird, und die Absolution ist nur eine Bekräftigung der schon durch die contritio eingetretenen Sündenvergebung. Bei Thomas ist zwar die vorhergehende Disposition als causa materialis notwendig, aber das Hauptgewicht wird auf das Handeln des Priesters gelegt resp. auf die Bereitwilligkeit des Büßenden, sich dem von Gott eingesetzten Spender der Sakramente unterzuordnen. Die Worte aus dem Munde des Priesters sind die causa instrumentalis der Sündenvergebung und Gnade, das Medium der Kraftwirkung Gottes, um das sich alles dreht. Auch nach Thomas wird die Disposition für die Gnade durch das Sakrament vervollkommnet, aber nicht in einer Weise, die sich psychologisch klarlegen läßt. Die genügende Disposition stellt sich als eine unverstehbare Wunderwirkung im Herzen ein, wenn der Mensch nur keinen Widerstand leistet. Eine solche Betonung des äußeren sakramentalen Aktes führt notwendig zu beidem: einer Abschwächung des sittlichen Ernstes bei der Reue und einem mechanischeren Verständnis der Wirkungsweise der Gnade. Es ist offenbar, daß Thomas durch diese noch gesteigerte Schätzung der sakramentalen Momente den in der Theorie des Duns hervortretenden sittlichen Laxismus (attritio-Lehre) vorbereitet hat. Ja, Thomas äußert sich ausdrücklich auf diesem Punkte in Worten, die später bei Duns fast ähnlich wiederkehren. Unde si quis insufficienter ad gratiam suscipiendam disponeretur, in ipsa confessione et sacramentali absolutione disponeretur et gratiam susciperet, nisi obicem poneret. Si autem prius sufficienter fuisset dispositus et gratiam obtinuisset, in poenitentia virtute clavium copiosius munus gratiae reciperet: sicut in baptismo quis recipit gratiam, si ei obicem non ponit, cum ante non receperit, et si recepit, copiosiorem recipit (In

Sent. ad Hann. Hannibald. IV d 18 q 1 a 2; vgl. In Sent. IV d 18 q 1 a 3 qu. 4 sol. 1).

Was so gefordert wird, ist zunächst als zuversichtliches Beugen unter die Autorität des Priesters zu charakterisieren. Denn wenn alles von ihm in rechter Ordnung verrichtet wird, und kein obex von Seiten des Beichtenden vorhanden ist, erfolgt notwendig der Effekt des Sakramentes. Der Erfolg ist an die Person des Priesters gebunden, weil er allein das ministerium supra corpus Christi mysticum innehat. Er allein kann nämlich die Hostie beim Abendmahl konsekrieren, und von dem da gespendeten Leib Christi fließen die heiligenden Kräfte in die Gemeinde über (Sent. IV d 17 q 3 a 1 qu. 5). Sich der vis clavium in der Beichte hingeben, heißt deshalb zu der Gnade fliehen.

Wir sehen also, wie konsequent die Gebundenheit der Gnade an die kirchlich-sakramentalen Momente durchgeführt ist. Der Spielraum des freien geistigen Erlebnisses, das bei Augustin so stark in den Vordergrund tritt, ist hier zu einem Minimum eingeengt. Auch bei Augustin wurde zwar auf die Buße bei schweren Sünden großes Gewicht gelegt, aber die Mitteilung der Gnade wird nicht als „ein sakramental institutionell bedingtes Naturwunder" aufgefaßt, sondern als „ein Einströmen des in der Frömmigkeit der Gemeinde lebendigen Geistes" (Seeberg a. a. O. S. 437). Auch hat das Wort als Ausgangspunkt religiöser Impulse, nicht nur gesetzlicher durch sittliche Weisung, bei Augustin eine große Bedeutung, die bei der sakramentalen Denkweise und Praxis der Scholastik sehr eingeschränkt erscheint. Aus den „Verheißungen" des Wortes schöpfte Augustin Trost gegen die Anklagen des Gewissens, Mut bei anstürmenden Versuchungen und eine feste Gewißheit von dem gnädigen Willen Gottes, das Werk zu vollenden. Das Bewußtsein der Sündenvergebung war bei ihm in einer ganz anderen Weise als bei den Scholastikern, eben von dem evangelisch aufgefaßten Wort abhängig.

Es ist also an diesem Punkte offenbar, daß das Einbeziehen des genannten Geschehens, auch der Kausalität des freien Willens, unter dem straffen Gesichtspunkt der Alleinwirksamkeit der Gnade, statt zu einer persönlicheren Fassung der Religion den Weg zu bahnen, fast mehr eine dem wirklich religiösen Empfinden noch fremdere Gemütsstimmung gewirkt hat. Es ist nicht von einem vertieften Bewußtsein der Abhängigkeit von der Gnade die Rede. Die neue Betrachtung ist eher als Produkt eines Strebens nach ein-

heitlich wissenschaftlichem Verständnis zu verstehen, denn als Ausdruck eines ursprünglichen, neuschaffenden religiösen Erlebnisses. Thomas hat konsequenter als die Franziskaner den aristotelischen Gedanken an Gott als primus movens durchgeführt und von Aristoteles' Auffassung des Geschehens als einer Umbildung der Materie durch göttliche Form noch restlosere Anwendung gemacht. Aber er hat auch etwas von dem nüchternen und empirisch angelegten Geist des Aristoteles in seine religiöse Konzeption mitgebracht, das ihm von der mystischen Empfindungsweise der Franziskaner zugunsten eines stärkeren kirchlichen Positivismus entfernte. Das zeigt sich auch, und zwar noch deutlicher, an seinem von dem franziskanischen charakteristisch verschiedenen Glaubensbegriff. Da hat der Einfluß Aristoteles' seine deutlichsten Spuren eingegraben.

Thomas hat sich konsequent bemüht, ein intellektualistisches Verständnis des Seelenlebens durchzuführen. Kam nach den Franziskanern das dominium in der Seele der Affekt- und Willensseite zu, so ist nach Thomas der Intellekt das vornehmste Vermögen des Geistes. Nur dadurch, daß der Wille vom Intellekte bestimmt und geleitet wird, kommt ihm der Platz im höheren Seelenleben zu. Der Wille berührt sich bei ihm nicht in derselben unmittelbaren Weise wie bei den Franziskanern mit dem Göttlichen. Das liberum arbitrium besteht eigentlich nur darin, daß der Mensch frei über seine Handlungen urteilen kann. Die Reflexion der Vernunft über die verschiedenen Möglichkeiten des Handelns gibt dem praktischen Leben seine Richtung. Deshalb gehört auch das religiöse Erlebnis in erster Linie der intellektuellen Sphäre des Geistes an. Dies läßt sich schon an dem Begriffe der vollkommenen beatitudo erproben, die prinzipiell als eine Funktion des Intellektes angesehen wird. Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione: ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis a Deo doctore (II 2 q 2 a 3). Es gilt für Thomas als etwas Selbstverständliches, daß die Seligkeit nur als ein intellektueller Besitz erlebt werden kann. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae (I q 26 a 1). Gleichwie Gottes Wesen als ein vollkommenes intelligere und cognoscere zu bestimmen ist, so werden wir seiner nur dadurch recht teilhaftig, daß wir an seinem Wissen unmittelbar Anteil haben.

Der Glaube als Weg zu diesem intellektualistisch verstandenen

Endziel bekommt nun eine ebenso klar intellektualistische Ausprägung. Die Art, in der sich Thomas den Glaubensvorgang denkt, ist von seiner Lehre über die Entstehung der Erkenntnis im allgemeinen bestimmt. Die Franziskaner dachten sich die menschliche Erkenntnis als aus zwei verschiedenen Quellen herfließend[1]). Die eine Erkenntnisquelle ist das natürliche Erkenntnisgebiet, von dem die Sinneseindrücke stammen; die andere ist Gott selbst, der als „ewiges Licht" dem Menschen die Wahrheit offenbart. Die erste Erkenntnis ist mittelbar, kommt erst durch die species, die die empirischen Gegenstände abgeben, zustande; die andere ist unmittelbar und entsteht ohne irgendwelche Medien in der Seele. Bei Thomas ist jedes Erkennen letzterer Art ganz ausgeschaltet. Der Erkenntnisvorgang ist bei ihm durchgehend empirisch bestimmt; der spekulativ-mystische Zug, der bei den Franziskanern auch das natürliche Erkennen kennzeichnete, ist hier ganz geschwunden. Nach Thomas reichen die natürlichen Voraussetzungen unserer Erkenntnisveranlagung für sich völlig aus. Unsere Begriffe haben ausschließlich empirische Unterlage und kommen durch eine Bewegung von unten nach oben zustande. Unser Intellekt ist an sich leer, besitzt aber von Natur aus das Vermögen, sinnliche Bilder (phantasmata) in sich aufzunehmen. Der Intellekt ist aber nicht nur passiv und rezeptiv (intellectus possibilis), sondern er ist auch (als intellectus agens) mit einer Kraft ausgerüstet, die die Wahrnehmungsbilder durch Herstellung der species intelligibiles in Beziehung zur idealen Wirklichkeit setzt. Diese ideale Beziehung, von der die Wahrheit der Erkenntnis abhängt, bezeugt sich aber wie bei den Franziskanern nicht durch irgendwelche innere Nötigung in die Seele, sondern wird in äußerer Weise von dem Gedanken hergeleitet, daß die sinnenfällige Welt als von Gott geschaffen auch ein Ausdruck göttlicher Ideen sei. Bei den Franziskanern ist es ein unmittelbares Berührtsein des Intellektes von Gott, das die Kongruenz der Denktätigkeit mit der wahren Wirklichkeit verbürgt, bei Thomas kommt man dazu durch einen Schluß von den Sinnendingen aus, die sich durch ihre innewohnende Rationalität als Nachbilder der im göttlichen Intellekt von Ewigkeit existierenden Urbilder darstellen[2]).

In ganz analoger Weise gestaltet sich nun nach Thomas die Erkenntnisfunktion bei den Glaubensakt. Auch hier sind wir darauf

[1]) Vgl. Endres, Gesch. d. mittelalt. Phil., S. 144 f.

[2]) Heim, Gewißheitsproblem S. 41 ff.; Endres a. a. O. S. 145 ff.

angewiesen, aus dem Sinnendingen, wo wir seine Wirkungen feststellen können, auf Gott, seine Güte und Liebe zu schließen. Diese rein natürliche Erkenntnis Gottes reicht aber nicht hin, um uns zu dem vollkommenen intelligere zu führen. Zu dem Zweck brauchen wir die übernatürliche Offenbarung, die uns in der heiligen Schrift gegeben ist. Weil die unmittelbar von Gott als ihrem Verfasser stammt, ist diese darin enthaltene Wahrheit schlechthin gewiß. Sie ist die letzte sichere und bindende Autorität. Hier ist der Gegenstand des Glaubens zu suchen als eine von Gott in sinnenfälliger Weise offenbarte Lehre. An diese Autorität schließen sich dann die der Symbole, der Synodalbeschlüsse und der päpstlichen Glaubensdefinitionen an.

Die Wahrheit dieser Autoritäten kann nach Thomas nicht ratione humana bewiesen werden, weil die Offenbarung schlechthin übernatürlich ist. Die Theologie hat die in ihnen enthaltenen Glaubenssätze vielmehr einfach zu übernehmen; das credere ex auctoritate, das bei den Franziskanern der unteren Stufe der fides acquisita angehörte, wird jetzt zu der eigentlichen Methode der Theologie erhöht. So wird die metaphysische Welt als der Inhalt des Glaubens wie eine obere Schicht zu der durch die Vernunft erfaßbaren Welt der Sinneseindrücke sozusagen einfach hinzuaddiert. Die Anteilnahme am göttlichen Wissen wird mit der Entlehnung von Sätzen aus einer übergeordneten Wissenschaft (z. B. Geometrie und Arithmetik) in einer untergeordneten Wissenschaft (z. B. Perspektive und Musik) verglichen. Hiernach ist klar, daß von dem Subjektiven zum Objektiven, von dem Gebiet der natürlichen Erkenntnis zum Gebiet der Offenbarung kein Übergang möglich ist[1]). Hatte bei den Franziskanern die Glaubensgewißheit eine gewisse Verwandtschaft mit der logischen Evidenz, so ist das Objekt des Glaubens bei Thomas zu einem schlechterdings unerklärchen X herabgesunken. Das bedeutet mit anderen Worten, daß die mystische Erweichung des Autoritätsgedankens, die sich bei den Franziskanern vorfand, jetzt einem schroffen kirchlichen Positivismus Platz gemacht

[1]) „Denn es läßt sich kein Weg denken, auf welchem jemand, der Perspektive und Musik treibt, ohne von Geometrie und Arithmetik eine Ahnung zu haben, zur Gewißheit über die Gültigkeit der von ihm auktoritativ aus jenen übergeordneten Wissenschaften entlehnten Sätze sollte gelangen können" (Heim, Gewißheitsproblem, S. 167).

hat. Glaube bedeutet also hier in gesteigertem Maße gehorsames Sich-Beugen unter die Autorität der Kirche[1]).

Hiermit ist aber nicht gesagt, daß Thomas jede rationale Begründung des Übernatürlichen abgedankt habe. Im Gegenteil zeigt es sich noch einmal, wie nahe streng autoritätsgebundene Orthodoxie und Rationalismus mit einander verwandt sind. Aber der Rationalismus des Thomas ist von einer anderen Art als der der Franziskaner und verwendet ratio in rein natürlicher Bedeutung. Der natürlich-rationale Beweis wird in großer Ausdehnung für die theologische Methode in Anspruch genommen, vor allem so, daß die Autorität der hl. Schrift vernunftmäßig begründet wird. Die natürliche Vernunft hat vor allem die Aufgabe, Hindernisse des Glaubens wegzuräumen, nicht durch positive demonstratio, sondern sie soll persuasiones quasdam beibringen, durch die klar wird, non esse impossibile quod in fide proponitur (vgl. Seeberg III 350). Hierdurch soll die dem Willen abgeforderte Zustimmung zu den übernatürlichen Wahrheiten erleichtert werden. Es ist also an diesem Punkte klar, daß die Verlegung des Suprarationalen außerhalb der direkten Kausalität Gottes nur dazu beigetragen hat, die Auffassung des Heilsprozesses zu mechanisieren und veräußerlichen.

Der assensus zu den der Schrift und der Kirchenlehre entnommenen Sätzen wird zwar nach Thomas in Übereinstimmung mit scholastischem Konsensus nur durch den schöpferischen Eingriff Gottes bei der Gnadeninfusion ermöglicht. Weil aber dieser Akt bei Thomas als ein reines Naturwunder dasteht und jeder psychologischen Auslegung entrückt ist, verliert auch das beim Glauben nötige Willensmoment unmittelbare Beziehung zum Glaubensobjekte. Der Wille hat nicht den Charakter eines unzähmbar aus dem Innern der Seele aufsteigenden Grundtriebes, sondern das liberum arbitrium, das hier wirksam ist, ist ein willkürliches, durch ratio notdürftig gestütztes Zustimmen zu kontingenten Glaubenssätzen (Heim, Gewißheitsproblem, S. 172f.).

Hierdurch wird auch ein Licht auf den caritas-Begriff des Thomas geworfen. Denn die Mitteilung der caritas ist ja eben mit der Eingießung der Gnade identisch. Litt schon der franziskanische Begriff der Liebe unter der Schwierigkeit, die mystische Gottesliebe und die aktive Nächstenliebe in Eins zusammenzubiegen, so kehrt bei

[1]) Vgl. auch G. Aulén: Dogmhistoria, S. 126f.

Thomas dieselbe Spannung wieder und zwar in noch verschärfter Form. Denn die Mystik ist durch seinen intellektualistischen Glaubensbegriff gar nicht außer Spiel gesetzt, sie erscheint nur bei ihm in charakteristischer Weise modifiziert[1]). Denn bei dem abstrakten Verständnis der Gnade, das in der Scholastik herrscht, ist die Mystik die einzige konsequente Erscheinungsform der lebendigen individuellen Frömmigkeit. Wir sahen, wie in der franziskanischen Auffassung der Liebe die beiden auseinanderstrebenden Tendenzen zuletzt nur durch äußere Autorität zusammengehalten wurden und daß die aktive Nächstenliebe hierdurch einen gesetzlichen Charakter bekam. Bei Thomas ist das in gesteigertem Maß der Fall. Denn es wiederholt sich hier der Vorgang, den wir beim Vollzug des Glaubensaktes beobachtet haben. Es herrschte da eine gemeinsame Gebundenheit an den Rahmen der gegebenen Kirchenlehre; aber während der autoritative Druck bei den Franziskanern durch die Mystik erleichtert wurde, schob sich bei Thomas die Autorität als solche mit Anspruch auf Gehorsam in den Vordergrund. In ähnlicher Weise sahen wir bei den Franziskanern die Mystik auch zu dem gesetzlichen Schema erweichend hinzutreten und der aktiven Liebe eine gewisse innere Motivierung geben. Denn wenn auch die mystische Liebe ganz wie der mystische Glaube konsequent über alle äußeren Schranken hinwegstrebt, so dient sie auf dem Platz, der ihr faktisch gegeben ist, doch dazu, die schroffe Gesetzlichkeit der ethischen Betrachtung zu

[1]) Der wichtigste Unterschied zwischen der Mystik des Thomas und der der Franziskaner liegt in der Linie der Verschiedenheit der beiden allgemeinen Auffassungsweisen. Die Mystik der Franziskaner ist mehr willentlich und affektuell bestimmt, die des Thomas vorwiegend intellektuell. Bei Thomas schreitet die nach mystischer Versenkung strebende ratio auf dem der natürlichen Offenbarung angehörigen Gebiete der unio mit Gott entgegen, und zwar die via negationis (vgl. II 2 q 8 a 7: alia vero [visio] imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere, quidquid intellectu comprehenditur). Überall sieht man, wie groß bei Thomas die Kluft zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven geworden ist. Aber leise und schüchtern darf sich der Fromme auf dem Wege der Negation der vollkommenen Anschauung Gottes nähern. Dieser einseitig spekulative Charakter der mystischen Stimmung führt natürlich auch zu einer Einschränkung der Mystik im praktischen Frömmigkeitsleben. Bei den Franziskanern ist auch der anfängliche Glaube mystisch gedacht, bei Thomas stellt der mystische intellectus erst eine Schlußstufe des Glaubens der Vollkommenen dar. Hiermit ist natürlich eine Verarmung der normalen Frömmigkeit gegeben.

mildern, indem der Gedanke an Gott als ein bonum, das den Willen affiziert, eine Gesinnung wach ruft, die zwar an sich nicht aktiv gestimmt ist, aber in ihrer tatsächlichen Verbindung mit dem Gesetzesschema dieses gewissermaßen innerlich erwärmt. Der Übergang von „Gesinnungsethik" (Troeltsch) zu sozial eingestellter Ethik wird also notdürftig vor rein mechanischer Äußerlichkeit geschützt. Bei Thomas liegt die Sache anders.

Hier fällt, ganz wie beim Glaubensvorgang, jeder mystische Zug weg, der die Zwangsmäßigkeit der Autorität abschwächen könnte. Der Wille hat keine unmittelbare Beziehung zu Gott. Gott erscheint nämlich primär unter der Kategorie des Wahren und ist ein Gut für den Willen nur insofern er als ein verum angeeignet wird. Der Wille war für den Vollzug des Glaubensaktes notwendig, aber nicht als innerlich von dem Glaubensobjekte hervorgelockt, sondern in der Form eines zwangsmäßigen Befehles, den Glaubensartikeln zuzustimmen. Die Gesinnung, die auf diese Weise im Gemütsleben des Menschen zustande kam, war zunächst als untergebener Gehorsam gegen die kirchliche Autorität zu charakterisieren. Die Rolle des Willens in praktischer Beziehung ist nun eine analoge. Eine solche innere Berührung des Willens durch Gott, wie sie bei den Franziskanern empfunden wird, bei denen das Schmecken der Güte Gottes eine gewisse Willigkeit, seinen Geboten zu folgen, gebären konnte, ist bei Thomas prinzipiell ausgeschlossen. Zwar wird sowohl hier wie im Hinblick auf den Glaubensakt gelehrt, daß die Zustimmung des Willens nicht in natürlicher Weise geschieht, sondern durch den den Willen informierenden habitus der caritas. Weil aber bei der Eingießung der Gnade der sakramentale Wundercharakter so stark hervorgehoben wird, kommt der psychologische Gesichtspunkt zu kurz. Durch die Beschränkung des Gesichtskreises, vorzugsweise auf den sakramentalen Akt, wird der ganze Prozeß der Gnadenaneignung naturalisiert und die an das Sakrament geknüpften Gedanken in entsprechender Weise veräußerlicht. Demgemäß wird der menschliche Wille bei der Vorbereitung auf die Gnade nicht so viel nach einer konkreten, lebendigen Vorstellung von der Gnade gebildet, als vielmehr auf das Ziel hin, daß er sich der kirchlichen Autorität nicht nur in Lehre, sondern auch in der Regelung des praktischen Lebens beuge. Die humilitas, die bei der Buße hervorkommen soll, wird mit anderen Worten in steigendem Maße als Gehorsam gegen die

festgesetzten Ordnungen der Kirche interpretiert. Es wird also die Einkapselung der Gnade in die kirchlichen Sakramente von einer Verdünnung des religiösen Momentes bei der geforderten neuen Gesinnung begleitet. Und in demselben Grade wie die noch bei den Franziskanern sich vorfindende willentliche Beziehung zu Gott abgetan wird, wird die wirklich religiöse Motivierung der Ethik unmöglich gemacht.

Obgleich also nach der Darstellung des Thomas während des ganzen Prozesses der Heilsaneignung die Gnade die causa efficiens ist und also eine religiöse Beziehung als treibendes Moment bei der sittlichen Entwicklung stattfinden soll, hat diese Behauptung doch nicht größeren Inhalt, als daß Thomas (I 2 q 68 a 8) für das Verhältnis zwischen dilectio Dei und dilectio proximi den Satz feststellt, daß ordine perfectionis et dignitatis die Liebe zu Gott, ordine generationis et dispositionis dagegen die Nächstenliebe den Vorrang habe. So gestaltet sich also die Sache, wenn nicht der sakramentale habitus-Gesichtspunkt maßgebend ist, sondern eine psychologische Betrachtung angelegt ist. Und es leuchtet ein, daß in demselben Maße wie die religiöse Grundbeziehung bei der Bußgesinnung verflüchtigt wird, auch der gesetzliche Charakter der Ethik verschärft werden muß. Die aktive Liebe wächst weniger aus einem inneren Willensantriebe hervor, sondern soll vielmehr durch Gehorsam gegen den Befehl der äußeren Gebote entstehen. Das geschriebene Wort Gottes wird als Gesetz aufgefaßt, das nicht nur den Glauben, sondern auch das praktische Leben regelt. Und dem Worte schließen sich dann, wie für Glaubensfragen der Fall war, auch in praktisch-ethischer Hinsicht die Entscheidungen der Synoden und der Päpste an. Der heteronome Charakter der Ethik liegt hier klar am Tage.

Die Modifikation der Auffassung, die in diesem Zusammenhange bei Thomas den Franziskanern gegenüber festzustellen ist, läßt sich auch an dem für unser Problem so wichtigen Begriff der conscientia beleuchten. Auch Thomas scheidet wie diese zwischen synteresis und conscientia. Was zuerst die synteresis betrifft, so ist sie nach Thomas nicht potentia, wie nach Bonaventura, sondern habitus zu nennen (I q 79 a 12), und zwar ein habitus, der uns von Natur aus zukommt. Wichtiger als diese formal-scholastische Distinktion ist aber, daß bei Thomas die synteresis nicht wie bei den Franziskanern der pars affectiva angehört, sondern ganz der ratio untergeordnet ist. Gleichwie der Vernunft die letzten Prin-

zipien, die das spekulative Denken regeln, innewohnen, haben auch die äußeren Grundsätze des Handelns da ihren Sitz. Synteresis ist eben mit der ratio, insoweit sie dem praktischen Handeln zugewandt ist, identisch; sie ist die ratio als practica und enthält die principia operabilia nobis naturaliter indita. Es ist also hier nicht von einer Willenstätigkeit die Rede, sondern von einem Urteilen der Vernunft über verschiedene Handlungsmöglichkeiten, dem sich nachher das liberum arbitrium anschließen kann. Unde et synteresis dicitur „instigare ad bonum et murmurare de malo", inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum et judicamus inventa (l. c.). Der Wille folgt also den Entscheidungen des Intellektes; der aristotelische Intellektualismus hat ihm das Eigenleben genommen. Der unmittelbare Zwang, der sich bei den Franziskanern dem Willen von dem inniti Deo mitteilte, ist hier nicht mehr zu finden. Die mystisch-religiös bestimmte Gesinnung, die bei ihnen ein selbständiges Motivzentrum ausmachte, hat der rationalen Überlegung als oberster Instanz den Platz geräumt.

Ist synteresis für Thomas der habitus der Vernunft, der die praktischen Prinzipien in sich befaßt, so ist conscientia dieser habitus in Wirksamkeit. Conscientia wird deshalb von Thomas als actus definiert. Conscientia ist die angewandte synteresis. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel investigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere; et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus (I q 79 a 13). Die Prinzipien, nach welchen conscientia die agenda oder non agenda beurteilt, sind also der Vernunft angeboren und sind mit dem jus naturale identisch. Die lex naturalis ist deshalb der Inhalt der synteresis, diese der habitus an dem sie ihren Halt hat, conscientia schließlich die Anwendung der Prinzipien der lex naturalis auf die res faciendae. Wenn der Wille hierbei in Frage kommt, ist es nur um den Entscheidungen der so urteilenden Vernunft nachzukommen. Die Willensmystik der Franziskaner ist geschwunden, und damit auch der letzte Halt für die Selbständigkeit und Autonomie des Willens. In noch stärkerem Maße, als es bei den Franziskanern der Fall war, wird die Ethik jetzt an äußere, legale Autoritäten gebunden. Die Unselbständigkeit der Gewissen kommt besonders bei der Ausführung der Satisfaktion zum Ausdruck, wo der Mensch das eigene sittliche Urteil zugunsten der Leitung des Priesters aufgegeben hat.

Nach der Lehre des Thomas ist die lex naturalis mit ihren Prinzipien zwar der Ausgangspunkt für das Urteilen des Gewissens; aber wie die natürliche Gotteserkenntnis nicht ausreicht, sondern durch die Offenbarung vervollständigt werden muß, so muß der angeborenen sittlichen Urteilskraft durch das positive Gesetz der alt- und neutestamentlichen Offenbarung zu voller Stärke und Klarheit verholfen werden. Da dieses Gesetz aber keinen einheitlichen Orientierungspunkt an einem persönlich gefaßten caritas-Begriff hat, sondern dessen Erfüllung einem sittlichen Atomismus anheimfällt, stellt sich dieselbe Folge wie hinsichtlich des Glaubens ein. Dem unterwürfigen Beugen unter die Kirchenautorität (fides implicita) entspricht auf sittlichem Gebiet die Gebundenheit der conscientiae an das von der Kirche ausgelegte „evangelische Gesetz" und an die willkürlichen Vorschriften der Beichtväter. Wie dieser äußerlich gefaßte Gehorsam bei Thomas ein noch stärker hervortretender Zug in der geforderten Frömmigkeit geworden ist, wird einem klar, sobald man seine Frömmigkeit als Ganzes auf sich wirken läßt[1]).

Nach den obigen Bemerkungen, die vorzugsweise die Begriffe des Glaubens und der Liebe beleuchtet haben als Exponenten einer allgemeinen Tendenz des thomistischen Frömmigkeitstypus, können wir besser das spezielle Problem der Heilsgewißheit bei unseren Theologen angreifen, wie es sich besonders in dem Begriffe der Hoffnung abspiegelt.

Kap. 2.

Certitudo salutis.

Die Ausführungen des Thomas über die Eigenart der Hoffnung als Tugend, resp. theologischer Tugend, fallen im großen und ganzen mit der oben dargestellten Lehre der Franziskaner zusammen. Auch von Thomas wird die spes theologische Tugend genannt, erstens weil sie Gott als ultimus finis zum direkten Gegenstand hat, zweitens weil ihr habitus unmittelbar von Gott eingegossen

[1]) Es kommt dies auch in einer Vielheit von Äußerungen mehr im Vorbeigehen zum Vorschein. Z. B. wenn er über die Ablässe schreibt: Respondeo dicendum quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium est dicere, quod Ecclesia aliquid vane faceret (Suppl. q 25 a 1).

ist, drittens — heißt es — weil sie zusammen mit fides und caritas auf Grund göttlicher Offenbarung durch die hl. Schrift tradiert ist (II 1 q 62 a 1). Man merkt jedoch überall bei Thomas ein verstärktes Interesse an der scharfen Unterscheidung zwischen dem, was den natürlichen Kräften des Menschen angehört und dem, was der übernatürlichen Kraftsphäre entstammt. Hierher ist es ohne Zweifel zu rechnen, wenn Thomas sich weigert, die spes in Übereinstimmung mit den Franziskanern der irasziblen Seelenpotenz zuzuschreiben. Das Subjekt der Hoffnung ist appetitus superior, qui dicitur voluntas, und nicht appetitus inferior, ad quem pertinet irascibilis (II 2 q 18 a 1). Die mit den beiden Potenzen des unteren Begehrungsvermögens verbundenen Funktionen sind mit einer gewissen passio oder concitatio animae gemischt, die nicht dem mit dem vernünftigen Willen identischen oberen Begehrungsvermögen ziemt (I q 62 a 5 ad 1). Im Sentenzenkommentar gibt er die Zurückführung der spes und caritas auf irascibilis und concupiscibilis zu, doch mit der ausdrücklichen Betonung, daß es nicht secundum proprietatem geschehe, sondern nur secundum actuum similitudinem (III d 26 q 1 a 3). Das Objekt der irascibilis, also der spes als passio, wird als „etwas Gutes und zugleich Hohes, das der Zukunft gehört und dessen Erreichung möglich ist" (bonum arduum futurum possibile adipisci) bestimmt. Spes in dieser Bedeutung scheidet sich von dem natürlichen amor oder desiderium eben durch ihre Richtung auf etwas Hohes, das nur mit Schwierigkeit zu erreichen ist. In entsprechender Weise wird jetzt die spes-virtus bestimmt, nur daß ihr Gegenstand hier ein arduum intelligibile ist. Inhaltlich ist dieses primär mit der ewigen Seligkeit, sekundär mit allem, was zur Seligkeit hinführt, identisch (II 2 q 17 a 2). Das Ziel, worauf die spes als passio geht, ist ein endliches Gut, das mit natürlichen Kräften erreichbar ist. Das Ziel der Hoffnung als Tugend ist dagegen ein bonum infinitum, das alle natürlichen Hülfsmittel übersteigt und nur durch Hilfe der göttlichen Gnade gewonnen werden kann.

Das Verhältnis der Hoffnung zum Glauben und zu der Liebe wird zunächst in ganz ähnlicher Weise wie bei den Franziskanern dargestellt. Der Glaube stellt die Gegenstände der Hoffnung für den Menschen fest und gibt die Bedingungen und Richtlinien für dieselbe an. Objectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium. . . . Et utrumque eorum proponitur nobis per

fidem, per quam nobis innotescit, quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium (l. c. a 7). Deshalb ist es natürlich und notwendig, daß der Glaube der Hoffnung vorangeht. Was das Verhältnis zwischen Hoffnung und Liebe angeht, so kann man zwar von einer Priorität der Liebe vor der Hoffnung sprechen, wenn man von der natürlichen Liebe ausgeht (amor communiter dictus), die als der Grundtrieb der Seele für den Ausgangspunkt aller affektuellen Regungen derselben gilt. Aber wenn man nur von theologischen Tugenden spricht und „amor caritatis" (II 1 q 6 a 2 ad 3) mit der spes vergleicht, ist spes früher als caritas, weil diese als die vollkommenere jener gegenübersteht. Thomas führt die Hoffnung näher mit der „selbstischen Liebe" zusammen als es die Franziskaner taten. Er hebt auch schärfer das Unvollkommene an dem amor concupiscentiae gegen den vollkommeneren amor amicitiae hervor und er legt an der nahen Beziehung der Hoffnung zu dem ersteren amor die zeitliche Priorität der Hoffnung vor der eigentlichen Liebe dar. Perfectus quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum: sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat: sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum: sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. . . . Spes introducit ad caritatem, inquantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta ejus (II 2 q 17 a 8). Bei Thomas finden wir Bonaventuras Ausführungen über das Verhältnis zwischen fiducia und exspectatio ebensowenig als diejenigen über das Verhältnis zwischen diesen und den beiden Akten der Liebe. Daß spes ihre nähere Beziehung zu der unselbstischen Liebe verloren hat und mit der lohnsuchenden Liebe näher zusammengeführt worden ist, zeugt schon von einer äußerlicheren Fassung derselben. Das steht in einem direkten Zusammenhang mit der Zurückschiebung des mystischen inniti Deo, das die fiducia bei den Franziskanern charakterisierte.

Die psychologische Wirkung der Hoffnung in der Seele beschreibt Thomas vor allem als gaudium und delectatio. Spes geht der Freude voran und ist deren Ursache (I 2 q 25 a 1). Während die

Furcht um der eigenen Sünde willen den Menschen von Gott fliehen macht, bekommt er durch die Hoffnung den Mut, um der göttlichen largitas willen sich ihm zuversichtlich zu nahen (In III Sent. d 26 q 2 1 ad 4). Die Sehnsucht der Seele hat den stählenden und erhebenden Einfluß der Hoffnung nötig, um recht motivgebend wirken zu können (I 2 q 25 a 1). Durch die Hoffnung wird das Affektleben des Menschen so erhöht, daß er das höchste Ziel als wirklich erstrebenswert ansieht. Auf die Frage, ob spes wirklich dem wirksamen Liebesleben günstig ist und nicht im Gegenteil als securitas gebärend die operatio hindert, antwortet Thomas, daß jenes ohne Zweifel der Fall sei. Primo quidum ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile: existimatio enim ardui excitat attentionem, existimatio vero possibilis non retardat conatum; unde sequitur, quod homo intense operetur propter spem. Secundo vero ex ratione sui effectus; spes enim . . . causat delectationem, quae adjuvat operationem (I 2 q 4 a 8). Die Hoffnung wirkt also sowohl direkt wie indirekt dahin, das ethische Leben anzueifern und zu befördern. Das gehört eben zu der Unvollkommenheit der Hoffnung, daß sie sich mit allen Aufgaben des tätigen Lebens und allen Schwierigkeiten des Daseins in der Welt abfinden muß.

Im Gegensatz zu der Liebe trägt sowohl der Glaube wie die Hoffnung das Gepräge der imperfectio. Deshalb werden auch die habitus derselben im Himmel ganz verschwinden und mit neuen ersetzt werden. Thomas scheidet zwischen solchen habitus, die hierunten eine imperfectio essentialis haben, und solchen, die eine nur accidentelle Unvollkommenheit besitzen. Die ersteren werden ganz aufgehoben werden, die letzteren bleiben, nur daß sie vervollkommnet werden (In III Sent. d 31 q 1 a 2). Quia ergo fides ratione aenigmaticae cognitionis, spes ratione carentiae rei exspectatae essentialiter sunt imperfectae, ideo in patria essentialiter tollentur, adveniente clara visione et praesentia rei exspectatae. Wir sehen hier noch einmal, wie das mystische Ideal der Gottesgemeinschaft die aktiv-sittliche Frömmigkeit zu etwas minderwertigem und mangelhaftem herabgedrückt hat.

Spes ist aber nicht bloß ein sehnsüchtiges Erwarten der kommenden Seligkeit, sondern die Hoffnung macht diese nach Thomas gewissermaßen gegenwärtig. Dies ist dadurch möglich, daß spes mit fiducia oder certitudo vereint ist. Denn von der Hoffnung

heißt es, daß sie supra exspectationem addit certitudinem (In III Sent. d 26 q 2 a 1). Zu den wichtigsten psychologischen Wirkungen der Hoffnung gehört eben diese Gewißheit, die durch die Hoffnung in der Seele geboren wird. Wie kommt diese Gewißheit beim Menschen zustande? Und von welcher Art ist sie? Wir haben vorher gesehen, daß der Verdienstgedanke bei Thomas einen gewissermaßen viel beschränkteren Raum einnimmt als bei den Franziskanern, weiter, wie die Willensmystik der späteren Franziskaner durch einen konsequent durchgeführten Intellektualismus ersetzt worden ist. Es ist interessant, darauf achtzugeben, inwiefern diese thomistische Eigenart die Lehre von der über das Heil möglichen Gewißheit beeinflußt hat.

Eine der Stellen, wo Thomas am ausführlichsten über die Gewißheit der spes handelt, ist In III Sent. d 26 q 2 a 4: Utrum spes habet certitudinem in suo actu? Thomas weist zuerst in Übereinstimmung mit Bonaventura und Albert die Meinung, die von ungenannten „quidam" vertreten sei, zurück, daß spes keine eigene Gewißheit habe, sondern diese vom Glauben leihe, nur unterscheide sich die Gewißheit der spes von derjenigen der fides als eine partikuläre von einer universellen. Weil die certitudo spei besage, daß ein bestimmter Mensch, wenn er gut handle, die Seligkeit erben werde, sei sie particularis et conditionata, dagegen die Gewißheit der fides müsse absoluta et universalis genannt werden. Aber dann sollten fides und spes sich in keiner Weise unterscheiden und keine besonderen habitus konstituieren können. Wenn also aliter zu bestimmen ist, so erläutert Thomas den Begriff certitudo näher so: Gewißheit in eigentlichem Sinn gehört zum Intellekt und bezeichnet die Sicherheit, womit dessen Objekt ergriffen wird. Certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile. Aber alle Handlungen und Bewegungen (omnis operatio et motus) eines jeden Geschöpfes, das auf ein Ziel hinstrebt, gehen auf eine leitende Vernunft zurück: entweder so, daß diese an der Bewegung näheren Anteil hat als eine mitwirkende Ursache dabei (conjuncta), wie bei dem willensbestimmten Handeln, oder so, daß sie eine mehr in die Ferne wirkende (remota) Ursache ist, wie bei den Bewegungen der Natur, die hierdurch der eingeübten Kunst (ars) ähnlich werden. Inde est quod opus naturae est simile operi artis, inquantum per determinata media tendit in suum finem. Et hoc habet ex determinatione divinae sapientiae

instituentis naturam. Weil Gott die Natur so eingesetzt hat und die fortwährende Ursache ihrer Bewegungen ist, können Ausdrücke, die eigentlich dem Erkenntnisgebiet gehören, auf die operationes naturales übertragen werden. Man sagt deshalb von der Natur, daß sie klug (sagaciter) und ohne fehlzugehen (infallibiliter) arbeitet. Weil nun die Tugend in einer der Natur ähnlichen Weise durch inclinatio gegen das festgesetzte Ziel wirksam ist, ist das alte Wort wahr, daß die virtus sicherer ist als die ars. Denn von gleichen Art wie die Gewißheit der Natur, welche quantum ex ea est, infallibiliter inclinat in finem, ist die Gewißheit der Hoffnung. Und zwar ist sie der der anderen Tugenden nicht ähnlich. Die Verschiedenheit führt Thomas so aus: Quia enim spes supponit facultatem in finem perveniendi, quae quidem est ex liberalitate divina, ordinante nos in finem, et ex meritis, secundum quae omnes virtutes in finem ultimum perveniunt. Ideo certitudo spei causatur ex liberalitate divina, ordinante nos in finem, et etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum et etiam ex inclinatione ipsius habitus. Et ideo praeter certitudinem quam habet ut quaedam virtus includit certitudinem, quae est in omnibus aliis virtutibus et ulterius certitudinem divinae ordinationis. Wenn wir die so ausgedrückte Motivation der Hoffnungsgewißheit mit bekannteren termini übersetzen (divina ordinatio = gratia; inclinatio omnium aliarum virtutum = das Bewußtsein von merita), stehen wir wieder vor bekannten Gedankenkreisen. Aber die Schwächung des Verdienstgedankens kommt durch den Ausdruck inclinatio omnium virtutum, wodurch an Gott als bewegende Ursache erinnert wird, zum Vorschein.

Der Unterschied zwischen certitudo im eigentlichen Sinne, wie sie der cognitio angehört, und der certitudo, die per similitudinem et participationem (ib. ad 1) beim Wirken der Natur und der Tugend zu finden ist, kann auch so ausgedrückt werden, daß jene durch sich selbst (ex seipsa), diese durch einen Anderen (ex alio ordinante in finem) ist. Deshalb läßt die Erkenntnis-Gewißheit nie im Stich (nunquam deficit), während die Gewißheit der Natur und der Tugend bisweilen fehlgeht, non per se, sed per accidens, quia talis defectus non est ex ipso directivo in finem, ex quo habet certitudinem, sed ex aliquo accidente (ad 3). Deshalb muß die certitudo spei mit dem timor separationis vereint sein. Die Gewißheit, die der Natur und den Tugenden innewohnt, ist

also nach Thomas nur ein Teil der Gewißheit, womit Gott alles Geschaffene erkennt. Sie ist also zuletzt eine intellektuale Funktion Gottes, und die Gewißheit per similitudinem et participationem, die wir von der Inklination der Natur und der Tugenden besitzen, ist nur eine mangelhafte Anteilnahme an der göttlichen Erkenntnis. Es ist deshalb nur konsequent, wenn Thomas lehrt, daß eine absolute Gewißheit, wie sie einen Einblick in den ewigen Ratschluß Gottes bedeutet, nur per revelationem zu erreichen ist. Dies scheint bei Thomas die einzig folgerichtige Anschauung zu sein, während eine derartige rein intellektuelle Gewißheit nicht mit den voluntaristischen Ausgangspunkten der Franziskaner stimmen will. Vielleicht haben sich die Franziskaner hierbei eine mehr mystisch-willensmäßig vermittelte revelatio-Gewißheit gedacht, die zunächst eine Potenzierung des frommen „gustus" bedeuten würde, Thomas dagegen eine Art Wundergewißheit, die vorzugsweise an äußerlich feststellbare Ereignisse gebunden wäre. Wie dem auch sei, zweifellos ist, daß das mystische Moment in der Vorstellung von der normalen christlichen Gewißheit über das Heil bei Thomas sehr zurückgedrängt erscheint.

Betrachten wir näher, wie sich Thomas das Hervorwachsen der der Hoffnung innewohnenden Gewißheit vorstellt, so geht auch Thomas, wie wir oben sahen, sowohl von objektiven als von subjektiven Faktoren aus: er verwertet sowohl die gratia wie die merita. Zwar werden die Verdienste nach Thomas nicht zunächst in dem Sinne beurteilt, daß sie uns einen äußeren Rechtsanspruch erwerben könnten. Sie werden eher als Effekte der göttlichen Kausalität angesehen, von denen wir auf die Wirksamkeit der causa prima in uns schließen können. Die merita können eine größere oder kleinere Vollkommenheit darstellen und dadurch die Festigkeit der Hoffnung bestimmen. Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus; et aliter cum jam primordia fructuum incipiunt apparere (II 1 q 69 a 2). Das, was hier von Thomas unter dem Begriffe „beatitudines" verstanden wird, bezieht sich nämlich bald auf die schließliche Seligkeit, bald auf die hier auf der Erde

schon anfangende Seligkeit der Heiligen und wird von ihm beidemal als Belohnung für Verdienste angesehen. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet et ad perfectionem viae et ad perfectionem patriae (ib.). Es ist immerhin deutlich, daß der Verdienstgedanke, obwohl Thomas ihn mit allerlei Einschränkungen zu umgeben sucht, doch am Ende eine wichtige Rolle spielt. Er wird als ein Plus zu dem Gnadengedanken hinzuaddiert. Die engere Beziehung, in die von Thomas Verdienst und Gnade gestellt worden sind, hat die atomistische und einseitig ethische Vorstellung von der notwendigen subjektiven Disposition nicht ändern können. Die Disposition, die durch die Buße zustande gebracht werden sollte, wird auf übliche Weise als humilitas bezeichnet. Aber statt sie näher als Offenheit für die mystische Berührung durch Gott zu beschreiben, betont Thomas bei ihr in verstärktem Maß das gehorsame Sich-Beugen unter die Kirche. Das Erlebnis der Gnade ist noch mehr auf das von der Kirche direkt verwaltete Gebiet der Sakramente eingeschränkt. Von der Gnade als divina ordinatio zur Seligkeit ist deshalb durch Gebrauch der Sakramente als einer wichtigen Quelle Gewißheit über das Heil zu schöpfen.

Nach der Lehre des Thomas ist wie bei den Franziskanern für den Empfang der Gnade eine contritio notwendig, die durch die poenitentia-virtus zustande gebracht wird. Diese poenitentia kann nach Thomas unter zwei Gesichtspunkten gesehen werden: uno modo quantum ad habitum, et sic immediate a Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de poenitentia quantum ad actus, quibus Deo operanti in poenitentia cooperamur (II 2 q 85 a 5). Die Buße kann also sowohl als ein Werk Gottes wie als ein Werk von uns betrachtet werden. Die verschiedenen Akte, die hierbei in Betracht kommen, gibt Thomas in folgender Reihenfolge an: das erste Prinzip der Akte ist Dei operatio convertentis cor, der zweite Akt ist motus fidei, der dritte motus timoris servilis, der vierte motus spei, quo quis sub spe veniae consequendae assumit propositum emendandi, der fünfte ist motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum et non jam propter supplicia; der sechste Akt, wodurch die poenitentia vervollkommnet wird, ist motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam

Deo voluntarius offert. Die zwei letzten Akte kommen aber erst durch den sakramentalen Abschluß der Buße in der confessio (resp. in dem Vorsatz zu beichten) zustande. Deshalb ist spes veniae die höchste vorsakramentale Stufe der Buße. Sie wird auch von Thomas die „Ursache der Beichte" genannt. Habens caritatem magis movetur ex spe quam ex timore: et ideo causa confessionis ponitur potius spes quam timor (Suppl. q 7 a 1 ad 2). Sonst steht die Buße im Zeichen der Furcht und faßt den Artikel von der ewigen Strafe ins Auge (ib. a 3 ad 1).

Obgleich also Thomas eine bestimmte Disposition in der Buße fordert und diese Disposition auch als durch menschliche Selbsttätigkeit hervorgebracht ansieht, ist er sehr darauf bedacht, die Gnade als principium movens einzuprägen. Deshalb darf die Hoffnung, die als causa confessionis angegeben wird, nicht die Selbstdisposition als Grund der Vergebung betrachten, sondern muß ganz auf die in der confessio wirksame Gnade des Erlösers bauen. Ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia Redemptoris (In IV sent. d 17 q 3 a 4 ad 1). Das Schwergewicht wird also von der vorbereitenden Disposition, worauf der Ton bei den Franziskanern lag, zu dem sakramentalen Akt verlegt. Wir begegnen nicht bei Thomas derselben skrupelhaften Reflexion wie dort über die Genugsamkeit der nötigen Selbstquälung. Zur Pflicht wird gemacht, alle Sünden genau vor dem Priester zu bekennen, aber danach kann der Mensch auf das unfehlbare Wirken der Absolutionsgnade vertrauen. Eben der sakramentale Akt der Beichte ist als solcher Ursache der Hoffnung auf Leben. Deshalb greift Thomas oft auf den von Ambrosius stammenden Satz zurück: Confessio tribuit spem salutis. Respondeo dicendum quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum. Et quia homo per confessionem se subjicit clavibus ecclesiae, ex passione Christi virtutem habentibus, ideo dicitur, quod confessio spem salutis tribuit (Suppl. q 10 a 4). Und er betont ad 1 ausdrücklich, daß confessio diese Kraft habe nicht als actus meritorius, sed ut pars sacramenti. Der meritorische Gesichtspunkt hatte bei den Franziskanern ohne Zweifel den Vorrang, während hier das Gegenteil der Fall ist. Thomas konzentriert zielbewußt das Erwachen der Hoffnung um die Beichte mit nachfolgender Absolution. Deshalb weist er den Einwand zurück, als ob spes von den zusammenwirkenden merita der verschiedenen

Tugenden abhängig wäre oder vielleicht von den Prüfungen des Christenlebens, die besonders zu der Satisfaktion gehören. Dies alles kann nach Thomas stützend hinzukommen, aber den entscheidenden Einschnitt bezeichnet das Sakrament mit seiner Wirkung ex opere operato. Tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriae virtutis et purgationem a poena, sed confessio etiam modo praedicto (sc. als sacramentum).

Als effectus confessionis wird gleichbedeutend mit dem Erwachen der Hoffnung die Sündenvergebung angegeben. Natürlich weil das Verwandeln der spes veniae in feste Hoffnung auf Seligkeit nur durch Sündenvergebung zu gewinnen ist. Aber es ist unzweifelhaft, daß das starke Hervorheben des sakramentalen Teiles der poenitentia eine Abschwächung des ethischen Ernstes der Bußtugend zur Folge gehabt hat. Das zeigt sich z. B. an der Lehre des Thomas (III q 79 a 3), daß das Abendmahl Sündenvergebung auch bei einem Menschen wirkt, der peccata mortalia hat, aber davon nichts in seinem Gewissen weiß und sie also nicht vor dem Priester gebeichtet hat. Es ist kaum Beweis einer evangelischeren Fassung der Gewißheit, wenn sie hier leichter und sicherer zu gewinnen ist durch Vertrauen zu den ex opere operato wirkenden Sakramenten. Eine offenbare Folge der verstärkten Betonung der Sakramente für die Gewißheit ist das oben hervorgehobene Zurücktreten des Gewissenszeugnisses bei Thomas, das bei den Franziskanern eine so überaus wichtige Rolle für die Gewißheit spielte. Die psychologische Disposition, die bei Letzteren secundum conscientiam geschehen sollte, ist bei Thomas stark zusammengeschrumpft[1]). Conscientia kommt eigentlich nur in Frage, wenn es gilt, die Sünden bei der Beichte vor dem Priester zu bekennen und ist somit direkt auf das sakramentale Moment bezogen. Und in Folge davon fällt in der Praxis leicht das hauptsächliche Gewicht darauf, daß man im Vertrauen gegen den Priester sich der Wirkung des Sakramentes aussetzt.

Die gegenseitige Beziehung, die sich also hier zwischen gratia und merita vorfindet, ist leicht zu verstehen und eine logisch angesehen folgerichtige. Bei den Franziskanern erschien der Verdienstgedanke sehr in den Vordergrund geschoben, wurde aber gemildert durch die mystische Vergegenwärtigung der Gnade, wodurch die Gesinnung als

[1]) Vgl. Seeberg, Dg. III S. 443 Anm.

rezeptives Organ gewissermaßen zu ihrem Rechte kam. Bei Thomas ist dagegen der Gnadengedanke stärker hervorgehoben, aber in einer Weise, die nicht für tiefere Einschätzung der Gesinnung günstig gewesen ist. Nach der Erkenntnislehre des Thomas hat der Wissensvorgang ja nichts von mystischer Innerlichkeit und unmittelbarer Vergegenwärtigung Gottes an sich. Es handelt sich da zunächst um ein nüchternes Rechnen mit empirisch feststellbaren Faktoren, von welchen man nachträglich auf den Gnadenwillen Gottes schließt. Deshalb bleibt der Blick weniger an der inneren Gesinnung als an den einzelnen meritorischen Werken der Liebe hängen. Aber der Schluß von der sinnenfälligen Welt auf transzendente Vorgänge wird immer auf dem Affektgebiet als der Gefahr der Täuschung und des Selbstbetrugs unterworfen empfunden, und zwar in verstärktem Maß, je mehr der religiöse Hintergrund der in Betracht kommenden Gewißheit seiner unmittelbaren religiösen Beziehung verlustig geht. Die merita müssen deshalb von der Kirche kontrolliert werden, die allein das Ineinssein von Verdiensten und Gnade garantieren kann. Das vornehmste und sicherste Verdienst ist der treue und fleißige Gebrauch der Sakramente. Hierdurch kommt es, daß das Institutionelle an der Gnade und das rein Äußere an den merita bei ihm verstärkt Hand in Hand gehen. Die Veräußerlichung des Verdienstgedankens bei Thomas wird auch durch seine im vorigen Kapitel dargelegte Auffassung des Gewissens bestätigt. Denn bei ihm ist der mystische Hintergrund der conscientia, der bei den Franziskanern durch die dem Willensleben angehörige Synteresis bezeichnet wurde, verschwunden. Die merita werden durch die conscientia als Erkenntnisorgan einfach verzeichnet und in der Erinnerung behalten. Eine Beziehung zu einem einheitlichen, mystisch-religiösen Sensorium ist nicht mehr zu finden. Der Schmerz über die Sünde und die Freude über die Tugend wurzelten bei den Franziskanern in einer unmittelbaren Reaktion jenes religiösen Zentralorgans der Synteresis, während diese Regungen bei Thomas durch eine nüchterne Beurteilung der Vernunft nach dem Maßstabe des offenbarten Gesetzes hervorgerufen werden.

Es ist nach alledem klar, daß die über den Heilswillen Gottes mögliche Gewißheit in noch viel stärkerem Grade als bei den Franziskanern ein intellektualistisches Grundgepräge bekommen hat. Der Reflexionscharakter der certitudo war schon da unverkennbar, wenn

auch die „voluntaristischen" Prämissen der Grundauffassung ein anderes Ergebnis schienen mit sich bringen zu müssen, hier erscheint die Gewißheit des Heiles auch von der Mystik ganz losgelöst, die dort auf den Intellektualismus einen modifizierenden Einfluß ausübte. Schon bei den oben zitierten Ausführungen des Thomas über die Gewißheit wurde das klar. Es überrascht deshalb nicht, wenn wir unseren Theologen (Quaest. disp.: De spe, a 2) ausdrücklich in bezug auf die Gewißheit der Hoffnung erklären hören: Certitudo spei derivatur a certitudine fidei: inquantum enim motus appetitivae virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de ejus certitudine[1]). Durch die Überlegung der Vernunft hinsichtlich des Vorhandenseins der für die Seligkeit gesetzten Bedingungen entsteht die certitudo, die mit der Hoffnung vereint ist. Hier gilt die Regel: omnis actus affectivae praesupponit actum cognitivae (Sent. III d 26 q 2 a 3). Deshalb wird die Gewißheit der Hoffnung sozusagen zu einer Begleiterscheinung der Gewißheit des Glaubens herabgesetzt. Spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva (II 2 q 18 a 4).

Die Gewißheit quillt nicht aus der Tiefe des Gemütslebens hervor durch intuitiv-religiöse Affizierung desselben, sondern kommt in rationaler Weise analog mit dem Hervorwachsen des Glaubens zustande. Wenn Thomas II 2 q 20 a 2 über das Verhältnis zwischen infidelitas und desperatio handelt, gibt er die Entstehung der affektiven Gewißheit der Hoffnung folgendermaßen an: Infidelitas bezieht sich auf den Intellekt, desperatio dagegen auf die vis appetitiva. Der Intellekt beschäftigt sich nur mit universalia, appetitus dagegen mit particularia. Es kann aber sein, daß ein Mensch ein rechtes Urteil (recta aestimatio) im Allgemeinen hat, ohne im besonderen Falle recht zu urteilen. Dann wird motus appetitus verkehrt: Quia necesse est quod ab aestimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante aestimatione particulari[2]). Die appetitive Bewegung hat also ihre unmittelbare Ursache in einem speziellen partikulären Urteile. So bei spes. Deshalb schließt Thomas: Et similiter aliquis, retinendo in uni-

[1]) Vgl. I 2 q 40 a 8; Virt. q 4 a 2.

[2]) Vgl. ib. ad 1: Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali aestimatione fidei, quae est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata aestimatione particulari, quae est sicut secunda causa.

versali veram aestimationem fidei, scil. quod est remissio peccatorum in ecclesia, potest pati motum desperationis, quasi sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia corrupta aestimatione ejus circa particulare. Et per hunc potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

Den nahen Zusammenhang, der zwischen dem Urteilen des Glaubens und spes besteht, sieht Thomas auch in dem Wort fiducia ausgedrückt, das nach ihm von fides abgeleitet ist. I 2 q 40 a 2, 2 heißt es als gedachter Einwand gegen die Hinüberführung der spes in vis appetitiva: Idem est, ut videtur, spes quod fiducia; unde et sperantes „confidentes" vocamus, quasi pro eodem utentes eo, quod est confidere et sperare: sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere; ergo etc. Hierzu antwortet Thomas Folgendes: Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente motus sequens in appetitu fiducia nominatur: denominatur enim motus appetitivus in cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae[1]). Obgleich also fiducia und spes auch nach Thomas ganz dem Affektleben angehören — fiducia bezeichnet eine Potenzierung des Begriffes spes: fiducia importat quoddam robur spei (II 2 q 129 a 7)[2]) —, so haben sie doch eine sehr enge Beziehung zu der cognitiven Seelenpotenz.

Der starke Reflexionscharakter, der der certitudo der Hoffnung hiernach eigen zu sein scheint, schränkt die spezielle affektive Gewißheit, die die Hoffnung kennzeichnen soll, auf ein Minimum ein. Bei den Franziskanern war der Übergang von intellektueller zu affektiver Gewißheit vor allem zu erklären durch die Willensmystik, die ihrem Glaubensbegriff anhaftete. Dort konnte spes in mystischer Weise durch das Hangen an Gott als der summa liberalitas und misericordia doch eine spezielle Gewißheit erlangen, die nicht nur durch

[1]) Vgl. II 2 q 129 a 6: Nomen fiduciae ex fide assumptum esse videtur: ad fidem autem pertinet aliquid et alieni credere: pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob 11: „Habebis fiduciam proposita tibi spe; et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc, quod credit verbis alicujus auxilium promittentis.

[2]) Vgl. In Ps. 30, 2: Ostendit enim, quam spem habet, quia non quamcumque, sed firmam quae dicitur fiducia.

die Sakramente und die Verdienste zu gewinnen war. Da schlug also die Mystik eine Brücke zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven und gab eine gewisse Bürgschaft für die Übereinstimmung des subjektiven Empfindens der fiducia und des Heilswillens Gottes. Bei Thomas aber scheint nur ein willkürlicher, d. h. ein nicht aus innerem unmittelbarem Erlebnis hervorgehender Schluß auf die gnädige Stimmung Gottes möglich zu sein. Auch ist das ohne Zweifel eine Folge der oben dargestellten Anschauung des Thomas, daß der Mensch nach ihm in der Frage nach der Heilsgewißheit viel unselbständiger steht als das in der franziskanischen Frömmigkeit möglich ist. Er ist in diesem Stück ebenso wie in bezug auf die ethische Autonomie der Kircheninstitution gegenüber unselbständiger geworden. Der Beichtvater stellt ihm die Diagnose sowohl seiner Herzensstellung zu Gott wie auch der ethischen Pflichten und Aufgaben.

Wie stark auch die Momente bei Thomas ausgeprägt sind, die die Gewißheitskriterien auf rein empirische Faktoren einschränken und die damit die Unselbständigkeit in bezug auf die Heilsgewißheit befördern, so sind doch auch bei einer so konsequent rationalen Orientierung wie der des Thomas irrationale Reste zurückgeblieben, die eine Art Übergang von dem Subjektiven zu dem Objektiven ermöglichen. Bei der Beschreibung des Thomas über die Art der Hoffnungsgewißheit (vgl. oben S. 305) stießen wir auf folgenden Satz: Ideo certitudo spei causatur ex liberalitate divina, ordinante nos in finem, et etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum et etiam ex inclinatione ipsius habitus. Et ideo praeter certitudinem, quam habet ut quaedam virtus... (Sent. III d 26 q 2 a 4 ad 2). Für die Gewißheit der Hoffnung ist offenbar hier ein unmittelbares Datum in Anspruch genommen, das gewissermaßen einen mystischen Hintergrund hat. Die Überzeugung also, daß Gott die Habitus der Hoffnung und der übrigen Tugenden in der Seele geschaffen hat und daß er auch fortwährend die causa efficiens aller Seelenregungen ist, wird hier — anders scheinen mir diese und ähnliche Ausdrücke[1]) nicht erklärbar — für die Gewißheit der Hoffnung in Anspruch genommen. Es ist ein, wenn auch dürftiges

[1]) Vgl. Sent. III d 26 q 2 a 1: Quamvis ergo actus spei sit exspectare beatitudinem, quae est merces, non tamen eam exspectat propter ipsam mercedem, sed ex inclinatione habitus, sicut et in aliis virtutibus contingit.

Überbleibsel der Willensmystik der Franziskaner, dem wir so begegnen. Heim bringt in seinem „Gewißheitsproblem" (S. 179ff.) hinsichtlich des Glaubensbegriffes eine klare Analogie zu dieser Verdünnung der von Augustin stammenden Mystik und ihrer Verdrängung auf einen einzigen Punkt. Die „Einheitssphäre" für das Subjektive und das Objektive, die noch bei den Franziskanern charakteristisch hervortritt, und durch welche sich die Seele mit Gott unmittelbar berührt, ist bei Thomas dahin eingeschränkt, daß Gott als der Urheber des übernatürlichen Habitus der Seele dasteht und dadurch den Menschen befähigt, die in der Schöpfung präformierte Harmonie zwischen den Begriffen der Vernunft und den göttlichen Ideen zu empfinden.

Auf dem Gebiet der fiducia-Gewißheit kommt dies so zum Ausdruck, daß der Schluß von den konstatierbaren ethisch-religiösen Seelenbewegungen noch mit einer gewissen Unbefangenheit vollzogen und dadurch der Heilsgewißheit ein Grad von individueller Selbständigkeit vorbehalten wird, die den Gläubigen auf diesem Punkte nicht ganz in die Hände der Kirche wirft. Thomas ist m. a. W. noch nicht einem Skeptizismus in bezug auf die Heilsgewißheit anheimgefallen, der völlig dem „kirchlichen Positivismus" das Feld läßt, sondern er bewegt sich noch in einem Rationalismus, der mit auffallender Ruhe von der Korrespondenz zwischen Erscheinung und Idee, zwischen subjektiver und objektiver Gewißheit ausgeht. Man sieht also, wie nahe bei Thomas der streng irrationale habitus-Gesichtspunkt dem natürlich-menschlichen Vorstellungsschema liegt. Diese Empfindungsweise ist deshalb kaum Mystik zu nennen, sondern wäre vielleicht besser irgendwie als Vertrauen zu der der Schöpfung innewohnenden Vernunft zu bezeichnen. Es ist eine Art von zunächst rational begründetem Vorsehungsglauben, dem wir hier begegnen. Wie sich die Hoffnungsgewißheit unter diesem Gesichtspunkt praktisch gestaltet, davon hat man ein gutes Beispiel in der Auslegung des Vaterunsers durch Thomas (Opusc. I: Comp. theol. ad Fratr. Reginald.), wo er dem Augustin folgend die Gegenstände der Hoffnung vor allem im Gebete des Herrn ausgedrückt findet. Sic igitur, dum nos docet aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus, ostendit per ea quae petenda esse demonstrat. Sic igitur prosequentes ea quae in oratione dominica continentur, demonstrabimus, quidquid ad spem christianorum pertinere potest (cap. 3). Kap. 1 erklärt Thomas die Notwendigkeit, über die bloße Erkenntnis des Glaubens hinwegzu-

schreiten, weil in cognitione fidei desiderium hominis non quiescit. Der Übergang von dem Glauben zu einer persönlicheren Aneignung der Glaubensobjekte durch die Hoffnung kommt durch den Glauben an Gottes Vorsehung zustande. Sed quia inter cetera fidei documenta unum esse diximus ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scil. bona quae naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide per ejus auxilium consequatur. Der Grund des Hervorwachsens der Hoffnung ist also hier kein mystisches Verhältnis, sondern eine rational gewonnene Überzeugung (ib.). In der Oratio dominica wird angegeben, nicht nur von wem wir zu hoffen haben, sondern auch der Grund, weshalb wir auf ihn hoffen können und was die Gegenstände der Hoffnung sind (c. 3). Den Grund der Hoffnung gibt er Kap. 4 wieder folgendermaßen an: Causa autem quare in eo sperandum est haec praecipua, quia pertinemus ad ipsum sicut effectus ad causam. Nihil autem in vanum operatur, sed propter aliquem finem certum. Pertinet igitur ad unumquodque agens sic effectum producere, ut ei non desint, per quae possit pervenire ad finem. Gleichwie die Natur allem, was sie erzeugt, die notwendigen Voraussetzungen zum Fortbestand und zum Erreichen seines Zieles darreicht, wenn kein Hindernis von seiten des Empfangenden dazwischen kommt, ebenso ist auch ein jeder agens per intellectum darum besorgt, seine Werke recht für ihr Ziel zu disponieren. Homo autem a Deo est productus ut artificiatum ab artifice et ideo sicut vas fictile, si sensum haberet, sperare de figulo posset, ut bene disponeretur; ita etiam homo debet habere spem de Deo, ut recte gubernetur ab eo. Haec autem fiducia, quam homo habet de Deo, debet esse certissima. Es handelt sich hier um eine klar rationale Ableitung der fiducia-Gewißheit[1]).

Gott trägt für alle seine Geschöpfe Sorge, besonders aber für die vernünftigen (de rationabilibus), die nach seinem Ebenbilde geschaffen sind. Unde competit eis fiduciam habere de Deo, non

[1]) Vgl. die Fortsetzung: Dictum enim est, quod agens a recta sui operis dispositione non recedit nisi propter aliquem ejus defectum. In Deo autem nullus defectus cadere potest neque ignorantia . . ., neque impotentia . . ., neque iterum defectus bonae voluntatis, quia „bonus est Deus sperantibus in eum, animae quaerenti illum“. Et ideo spes, qua aliquis confidit de Deo, sperantem „non confundit“, ut dicitur Rom. V.

solum ut conserventur in esse secundum conditionem suae naturae, quod competit aliis creaturis: sed etiam ut recedendo a malo et operando bonum aliquid promereantur ab ipso. Dies gehört aber der übernatürlichen Kraftmitteilung an, die durch gratia ſtattfindet. Homini autem supra animae naturam additur perfectio gratiae, per quam efficitur divinae consors naturae, unde secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei. . . . Filii autem effecti possunt hereditatem sperare. Die heilsgeſchichtlichen Geſichtspunkte kommen hier nicht in Frage. Von den Motiven, die bei Auguſtin die Hoffnungsgewißheit begründen, iſt faſt nichts zu merken. Die rationale Ableitung begegnet ſich mit dem Gedanken an die ſchlechthin übernatürliche Wunderwirkung der eingegoſſenen Gnade. Es iſt dasſelbe Phänomen, das oben hinſichtlich der Glaubensgewißheit zum Vorſchein kam. Wir verſtehen deshalb jetzt beſſer, wie Thomas es meint, wenn er von der dreifachen Begründung der Hoffnung redet: Ex inclinatione ipsius habitus, ex gratia und ex meritis. Die fiducia, die wir zu hegen berechtigt ſind, ruht zunächſt auf einer Reflexion über die Vernünftigkeit der Schöpfung, wonach die Menſchen für die ewige Seligkeit beſtimmt ſind. Aber gleich wie die natürliche Offenbarung nicht zur Gewinnung der Seligkeit hinreicht und, weil nur eine unvollſtändige Erkenntnis Gottes gebend, von der übernatürlichen Offenbarung vervollſtändigt werden muß, ſo kommt auch hier zu den Vernunftgründen für fiducia der übernatürliche Geſichtspunkt vervollſtändigend und abſchließend hinzu. Et quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicitur propinquus esse, specialissime dicitur propinquus esse bonis, qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur. . . . Ex eo etiam spes sanctis augetur et orandi fiducia non solum ex propinquitate divina, sed etiam ex dignitate quam sunt consecuti a Deo, qui eos per Christum filios fecit (c. 5).

Es iſt jetzt auch leichter zu verſtehen, wie Thomas ſo ſtark die intellektuelle Art der Gewißheit hervorheben kann. Die fiducia des Frommen iſt ein Teilnehmen an der Gewißheit, womit die göttliche Vernunft alles nach ſeinem Ziel hinſtreben ſieht. Es handelt ſich nicht wie bei den Franziskanern um myſtiſches Nahen zu Gott, ſondern um ein Einleben in den Gedanken an Gott als vernünftigen Schöpfer und Lenker der Welt. Von daher kommt das tragende religiöſe Moment des Vertrauens. Was noch dazu kommt — nämlich

die Reflexion über den Kraftzuschuß der sakramentalen gratia und über das davon abhängige Leben in meritis — ändert nichts an dieser intellektualistischen Färbung der Gedanken über die Gewißheit. Es ist auch offenbar, daß die Abschwächung in der Betonung der Willensmomente, die hier vorliegt, eine unpersönlichere Fassung der Frömmigkeit an diesem zentralen Punkt bedeuten muß. Wie stark auch der Gnadengedanke in den Vordergrund geschoben wird, so ändert das doch nichts hieran. Denn das Verständnis der Gnade bewegt sich zwischen den zwei Polen, die sich gegenseitig bedingen: der Herabsetzung derselben zu einer rationalen Schöpfungskausalität einerseits und der Gleichsetzung mit den willkürlichen Wunderkräften der Sakramente andererseits.

Aus dieser Naturalisierung und Veräußerlichung des Gnadengedankens folgt notwendigerweise eine oberflächlichere Auffassung der ethischen Voraussetzungen der fiducia. Bei den Franziskanern hatte die Hoffnungsgewißheit kraft der für sie charakteristischen Willensmystik eine gewisse Beziehung zur Gesinnung als der Grundlage und dem Ausgangspunkt der äußeren Werke. Diese Beziehung ist bei Thomas ganz entschieden lockerer geworden. Zunächst ist der Unterschied nicht so leicht zu entdecken, weil man sich in fast ähnlichen Ausdrücken bewegt. Auch Thomas scheidet wie die Franziskaner zwischen einer spes informis und einer spes formata. Spes non praesupponit merita in actu, sed in proposito; non enim aliquis sperat propter merita, quasi merita existentia producant actum spei, sed quia per merita, quae proponit, ad beatitudinem se pervenire sperat, heißt es In III Sent. d 26 q 2 a 3 ad 1 von der ungeformten Hoffnung. Diese Hoffnung geht noch nicht aus caritas hervor, sondern nur aus dem unvollkommenen amor, der desiderium heißt (ib. ad 2; vgl. I 2 q 65 a 64 f.). Spes bezieht sich nicht notwendig auf die gratia als jam habita, sondern auch auf die erwartete Gnade (ib. q 62). Auch die ungeformte Hoffnung hat ihre Gewißheit, sagt Thomas gegen die Einwendung, daß man ja nichts von dem Besitze der Gnade wissen kann, denn spes non innititur principaliter gratiae jam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et ejus misericordia certus est quicumque fidem habet (II 2 q 18 a 4 ad 2).

Wie gleichartig also auch die Abgrenzung der geformten und

ungeformten Hoffnung ausfällt, so ist es bei näherem Zusehen doch unzweifelhaft, daß bei Thomas die Rationalisierung des Gnadengedankens einen größeren Optimismus hinsichtlich des Heils als bei den Franziskanern mit ihrem facere quod in se est geboren hat. Gleichzeitig damit, daß die Gnade abstrakter geworden ist, ist es weniger einleuchtend geworden, daß sie bei den Menschen nicht nur einzelne Taten frommer Art fordert, sondern einen wirklichen Gesinnungswechsel. Wie befremdend das auch bei dem strengen Betonen der Übernatürlichkeit der Gnade durch Thomas erscheint, so verhält es sich doch so, daß der natürliche Zustand bei ihm psychologisch noch unbestimmter in den Zustand der Gnade hinüberläuft als bei den Franziskanern. Das Alte und das Neue werden zuletzt nur durch den äußeren Merkstein des Bußsakramentes unterschieden. Und daran ist die Übernatürlichkeit der Gnade nicht verständlich zu machen. Es kommt einem bisweilen vor, als stände man bei dem Übergang in den Gnadenstand einem rein natürlichen Vorgang gegenüber; so in einer Aussage wie der folgenden: Constat quod omnibus hominibus etiam sanctis convenit dicere Pater noster, in quo dicitur: Dimitte nobis debita nostra. . . . Si ergo peccator es, debes timere et humiliari. Aliud est quod semper vivamus in spe: quia licet simus peccatores, non debemus desperare. . . . Ergo multum est utile, quod semper speramus: quia quantumcumque homo sit peccator, debet sperare quod Deus, si perfecte convertatur, dimittet ei. . . . In quocumque peccato es, potes consequi misericordiam, si rogas cum poenitudine peccati. Sic igitur ex hac petitione consurgit timor et spes, quia omnes peccatores contriti et confessi, misericordiam consequentur (Opusc. 5, pet. 5). Das Vertrauen zu dem unfehlbaren Effekt der Sakramente ist bei Thomas unbedingt größer.

Auch das irrationale Element, das von dem Gedanken an Gottes verborgene Prädestination ausgeht, erscheint in Übereinstimmung hiermit modifiziert. Bei den Franziskanern wurde der die Gewißheit zerstörenden Tendenz des Prädestinationsgedankens teils durch ein starkes Betonen der menschlichen Selbstwirksamkeit, teils durch die Einbeziehung der Mystik, entgegengewirkt. Bei Thomas wird diese Aufgabe von der Rationalisierung der Gnadenidee besorgt, die den Abstand zwischen allgemeinem Vorsehungsglauben und spezieller Gnadenzuversicht vermindert hat. Prädestination wird in vielen Zusammenhängen der allgemeinen Determinierung der Welt durch Gott

sehr nahe gerückt. Und Thomas redet oft von Vertrauen zu Gottes Prädestination im selben Sinn wie von Vertrauen zur Gnade im allgemeinen (De Ver. q 6 a 5 ad 2). Natürlich lehrt auch Thomas, daß eine absolute Gewißheit infolge der Flexibilität des Willens unmöglich ist, aber eine fiducia in der oben beschriebenen Art der Hoffnung ist darüber zu gewinnen[1]). Nur in Ausnahmefällen wird die Prädestination den Menschen absolut sicher gemacht (nisi forte ex revelatione certificatur aliquis ex speciali privilegio; De Ver. q 6 a 5). Es gehört überhaupt nicht zu dem, was uns hier vergönnt wird, in absoluter Weise über das Ziel vergewissert zu werden. Et praeterea in pugna saeculari ille, qui est a duce exercitus ad pugnam adscriptus, non certificatur de praemio nisi conditionaliter; quia „non coronabitur nisi qui legitime certaverit“ (ib.).

Man sieht auch, wie Thomas bei der praktischen Anwendung der Prädestinationslehre zu Zugeständnissen gezwungen wird, die dem absoluten Determinismus den eigentlichen Stachel nehmen und der menschlichen Freiheitskausalität einen solchen Platz einräumen, daß die Anschauung des Thomas der franziskanischen näher kommt. In „De praescientia et praedestinatione“ verneint Thomas ausdrücklich, daß die Prädestination dem Menschen eine „Notwendigkeit“ auflege. Daß Gott causa universalis et prima omnium rerum ist, schließt nicht aus, daß er nur durch Vermittlung sekundärer Ursachen seine Wirkungen in der Welt hervorbringt, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur (c. 6). Obgleich Gottes Wille selbst „unveränderlich und unbesiegbar“ ist, so folgt daraus nicht, daß jede Wirkung von ihm notwendig im Sinne einer absoluten Notwendigkeit geschieht. Denn Gottes Wille ist von einer doppelten Art: teils die voluntas beneplaciti, quae semper in omnibus infallibiliter impletur, teils die voluntas signi, von der es heißt, daß sie nicht semper in Erfüllung gehe. Hiervon sagt Thomas: Alio modo dicitur velle aliquid metaphorice, id est per similitudinem, eo quod ad modum volentis se habet, inquantum praecipit vel consulit, prohibet vel permittit aliquid (ib. ad 1).

Die Entwicklung zu einer unpersönlicheren Fassung der Gewißheit, die wir so in bezug auf die Hoffnung festgestellt haben,

[1]) Vgl.: Licet nesciam, utrum finaliter habiturus sim caritatem, tamen scio quod caritas et merita, quae in proposito habeo, ad vitam aeternam certitudinaliter perducunt (In III Sent. d 26 q 2 a 3 ad 5).

kommt auch zum Ausdruck in der Antwort, die Thomas auf die Frage gibt, ob man etwas von seinem gegenwärtigen Stand in der Gnade wissen könne. I 2 q 112 a 5 sagt Thomas, man habe Erkenntnis in einem dreifachen Sinn zu nehmen. Erstens werde sie durch direkte göttliche Offenbarung vermittelt und in der Weise könne man von einer Erkenntnis der Gnade sprechen. Denn bisweilen offenbare Gott „als ein besonderes Privilegium" dies für einige wenige, „auf daß die Freude der Sicherheit schon in diesem Leben bei ihnen anfange und hervorragende Werke confidentius et fortius bei ihnen hervorwachsen und damit sie die Schwierigkeiten des gegenwärtigen Lebens aushalten, wie Paulus 2. Cor. 12 sagt: „Deine Gnade ist mir genug." Zweitens könne der Mensch von einem Dinge durch dies selbst (per seipsum) Wissen besitzen, und zwar mit absoluter Gewißheit. Das sei die gewöhnliche Art der Erkenntnis. Aber in der Weise könne niemand etwas von der Gnade bei sich wissen. Denn diese Erkenntnis setze ein Wissen von dem Prinzip, das im Dinge wirksam ist, voraus: Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Das Prinzip der Gnade und deren Objekt ist aber Gott, welcher uns infolge seiner Erhabenheit unbekannt ist. Deshalb kann seine Gegenwart oder Abwesenheit bei uns nicht konstatiert werden, wie auch Job 9 bezeugt: Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam, und ebenso Paulus in dem oft zitierten 1. Cor. 4, 4. Die dritte Erkenntnismöglichkeit sei das conjecturaliter scire per aliqua signa. Und das sei die spezielle Art, von dem Gnadenbesitz Kenntnis zu haben. Und diese Erkenntnis stellt sich ein, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. In diesem Sinn will er Apoc. 2, 17 verstehen: Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit: quia scil. ille qui accipit gratiam per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Diese Erkenntnis ist aber unvollkommen, wie z. B. 1. Cor. 4, 4 bezeugt: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.

In den ergänzenden Antworten auf Einwendungen (ad 2) erklärt Thomas, daß die Gegenstände des Glaubens mit derselben

Sicherheit ergriffen werden wie die Objekte der Wissenschaft (scientia). Et hoc ideo, fügt er hinzu, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo praedicta dona existunt; et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere: non est autem similis ratio de gratia et caritate et aliis hujusmodi, quae perficiunt vim appetitivam. Die Glaubensobjekte werden also ganz in der Weise des Stoffes des rationalen Wissens behandelt, wodurch der Glaubensvorgang definitiv von ihrer willensmäßigen Aneignung abgerückt ist. Die Glaubensobjekte sind uns durch Offenbarung zugänglich und diese Offenbarung genügt zur „Vervollkommnung des Intellektes". Was in der Seele ist, erkennen wir durch die Akte der betreffenden habitus. Wenn also der Akt des Glaubens in uns wahrgenommen wird, wissen wir mit Sicherheit, daß wir Glauben haben, weil sich der Glaube auf ein Objekt bezieht, das uns durch Offenbarung völlig bekannt ist (De ver. q 10 a 10). Mit der Liebe verhält es sich anders, da das Objekt der Liebe, die summa bonitas, für uns nicht greifbar ist (incomprehensibile), und weil außerdem der Effekt der summa bonitas in der Seele der natürlichen Liebe so ähnlich sieht.

Wir können also nur conjecturaliter auf die caritas in uns schließen; hier springt aber der Unterschied zwischen Thomas und den Franziskanern an den Tag. Nach der Lehre des Thomas besteht die Erkenntnis nicht in einem Ergreifen der Wesenheit (essentia) der Dinge, sondern erst von dem Effekte eines Dinges können wir auf das Ding selbst als Ursache schließen. Die Dinge, und so auch die habitus der Seele müssen in Akte übergehen und so species für den intellectus agens abgeben. Durch Wahrnehmung der Akte der Seele können wir auf die habitus als Ursachen derselben schließen. Thomas sagt, man könne bei den seelischen Vorgängen ein Dreifaches beobachten: species ipsius actus, qui est ab objecto, et modum et effectum. Wenn dies auf die caritas angewendet wird, so ist die Unsicherheit der Erkenntnis in allen Fällen festzustellen: von der species des Aktes weiß man nicht, ob sie von der vollkommenen oder unvollkommenen Liebe stamme; von der facilitas und delectatio, die als modus caritatis das Handeln begleiten, und von dem Effekt der Liebe, nämlich der virtus merendi gilt dieselbe Ungewißheit hinsichtlich ihrer Beziehung. Obgleich also diese Akte der Liebe keine absolute Erkenntnis gestatten, sind sie gleichwohl eben der Weg des conjecturaliter scire, das auch Thomas

lehrt. Es ist also auch auf diesem Gebiet eine reine Reflexionsgewißheit, um die es sich handelt. Die Selbsterkenntnis bewegt sich hierin in Schlüssen von der Folge auf den Grund, sie ist ein indirektes Wissen. Sie tritt dadurch in Gegensatz zu der Methode der Selbsterkenntnis der Franziskaner, die so großes Gewicht auf das intuitive Moment in ihr legten und sie streng von der kausalen Methode übriger Erkenntnis abgrenzten.

Hier wie hinsichtlich der Glaubenserkenntnis ist also das mystische Element der Franziskaner konsequent ausgeschaltet. Es ist hier von keinem unmittelbaren Eingehen in die Einsamkeit des Gewissens wie bei Augustin die Rede, nicht von einem mystischen Sichversenken in Gott und Hangen an ihm wie bei den Franziskanern. Die Seele als Wesenheit ist streng abgegrenzt von ihren Potenzen, und die Potenzen werden erst durch ihre Akte festgestellt[1]). Durch nüchterne Beobachtung der Wirksamkeit dieser verschiedenen Potenzen schließt man auf das Prinzip der Wirksamkeit. Gott ist hier noch abstrakter als bei den Franziskanern gedacht. Es ist klar, daß durch dieses Betonen der „Wirksamkeit" (actus) das Schwergewicht von der einheitlichen motivgebenden Gesinnung auf das äußerlich Feststellbare und momentan Hervortretende an den Willensregungen verlegt werden muß. Das einzelne Werk wird losgelöst von der zugrunde liegenden Willensqualität und so abgeschätzt. Sic nullus potest cognoscere caritatem nisi caritatem habens; quia actus caritatis et aliarum virtutum praecipue consistunt in motibus interioribus, qui non possunt esse cogniti nisi operanti, nisi quatenus manifestantur ex actibus exterioribus (Quodl. 8 a 4). Illa quae sunt per essentiam suit in anima cognoscuntur experimentali experimentia, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo et vitam ab operibus vitae (I 2 q 112 a 5 ad 1). Wie ganz verändert der alte mystisch gefärbte experientia-Begriff hier er-

[1]) Vgl. z. B. In I Sent. d 17 q 1 a 4 ad 4: Ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima non sufficit, quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius vel ab ipso effectu acceptam, quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta. Nisi largo modo velimus loqui de cognitione, ut Augustinus loquitur, secundum quod intelligere nihil aliud est quam potentialiter intellectui quocumque modo adesse.

ſcheint, leuchtet ohne weiteres ein. Auch Thomas iſt Myſtiker, aber die franziskaniſche Willensmyſtik, die zu dem normalen Leben in Glaube und Liebe eine direktere Beziehung hatte, iſt durch eine ſpekulative Myſtik erſetzt, die ſtrenger gegen das aktive Liebesleben abgegrenzt iſt. Die unio mystica iſt hierdurch zu einem ganz beſonderen Erlebnis beſonders weit fortgeſchrittener Heiliger geworden, das den viatores im allgemeinen nicht geſtattet iſt.

Wie durch dieſen Intellektualiſierungsprozeß die Gewißheit, die dem Glauben als ſolchem innewohnt, und die ſpezielle Gewißheit des Heils auseinandergeriſſen worden ſind, zeigt wie in Blitzbeleuchtung folgendes Zitat aus Thomas Auslegung zu 2. Kor. 13, 5 (lect. 2): Respondeo dicendum quod habitare Christum in nobis potest accipi dupliciter, vel quantum ad intellectum, vel quantum ad effectum. Si quantum ad intellectum, sic ipse habitat in nobis per fidem informem, et hoc modo nihil prohibet nos per certitudinem scire, quod Christus habitat in nobis, scilicet cum scimus nos tenere fidem, quam Ecclesia catholica docet et tenet. Si vero quantum ad effectum[1]. sic habitat Christus in nobis per fidem formatam; et hoc modo nullus potest scire, quod Christus habitet in nobis, vel quod habeamus caritatem, nisi per revelationem et specialem gratiam alicui concedatur per certitudinem. Per quamdam tamen conjecturam nihil prohibet nos scire posse, quod in caritate sumus: quando scilicet quis inveniet se taliter paratum et dispositum, ut nullo modo propter aliquod temporale vellet aliquid facere contra Christum. Die Herabſetzung des Glaubensbegriffes auf die Stufe eines rein vulgären Verſtändniſſes und die Auflöſung der perſönlichen Frömmigkeit in Moralismus mit einem Obergebäude von ſpekulativer Myſtik, kann nicht klarer beleuchtet werden. So empfindet man bei Thomas recht den Abſtand von der perſönlich geſtimmten Frömmigkeit Auguſtins und die verhängnisvolle Bedeutung der im vorhergehenden dargeſtellten Entwicklung, die die Frömmigkeit von Auguſtin zur Hochſcholaſtik durchlaufen hat.

[1]) Thomas ſchreibt nicht affectum, wie die Franziskaner es tun würden, ſondern effectum.

Ergebnis.

In vorliegender Untersuchung über die Gedanken von der Heilsgewißheit hat sich die Idee der Gnade als natürlicher Ausgangspunkt für die Fassung des Problemes dargeboten. Es hat sich gezeigt, daß die Stellungnahme auf diesem zentralen Punkt der Frömmigkeit verschieden ausfällt je nach dem verschiedenen Inhalt, womit der Gnadengedanke gefüllt wird. Der ganze ins Auge gefaßte Abschnitt der Dogmengeschichte stellt ein stetes Oscillieren der Gnadenidee zwischen zwei entgegengesetzten Polen dar, die als persönliche und abstrakte Fassung am besten zu charakterisieren sind. Wenn die Gnade als identisch mit dem positiven Handeln des lebendigen Gottes in der Heilsgeschichte erscheint, dann bekommt auch der darauf bezogene Gemütszustand einen entschieden persönlichen Charakter. Der fiducia- resp. certitudo-Begriff wird im Sinne eines persönlichen Festhaltens an Gott verstanden. Das bedeutet durchaus nicht eine mechanische, allen Schwankungen entzogene Sicherheit, sondern eine Sinnesverfassung, die die aus dem Gefühl der eigenen Sünde und Schwäche entstehende Verzweiflung an den eigenen Kräften in ein lebendiges Vertrauen auf Gottes Gnade und Hilfe zu verwandeln vermag. Das war die Stimmung bei Augustin, die sich trotz starker Vermischung seiner Frömmigkeit mit Elementen unterevangelischer Art doch immer wieder als die durchschlagende bewies. Das unsichere Hin- und Herschwanken der vulgären Gesetzesfrömmigkeit zwischen Furcht und Hoffnung ist bei ihm durch eine feste Verknüpfung zwischen beiden ersetzt, in der die vertrauensvolle Hoffnung als das überragende Moment der religiösen Stimmungswelt dastand. Obgleich die Mystik bei Augustin einen so breiten Raum einnahm, war die sich im aktiven Liebesleben behauptende fiducia ein Hauptbestandteil seiner Frömmigkeit und zwar kraft der entschieden persönlich-positiven Richtung seiner Mystik, die vor allem in dem wichtigen Begriffe von „Christus als Haupt der Gemeinde" zum Ausdruck kam.

Ein mit dem augustinischen vergleichbarer Frömmigkeitstypus begegnet uns bei Bernhard, was nur durch die originale Kraft seines Christus-Erlebnisses erklärbar ist, durch die seine Mystik innerhalb der Sphäre des persönlichen Gottesumganges festgehalten wurde. Sonst stellt die nachaugustinische Entwicklung auf diesem

Punkt mit verschiedenen Abtönungen durchgängig eine fortschreitende Abschwächung des Augustinismus dar. Gregor, der besonders als Missionspädagoge die Stimmung der Gesetzesreligion wieder zur Geltung gebracht hat, hat hiermit dem nachfolgenden Mittelalter ein Erbe hinterlassen, das, unter dem Einfluß ruhigerer Verhältnisse gemäßigt, vor allem von den großen Theologen der Hochscholastik begriffsmäßig zurechtgelegt werden sollte. Hier wurde der von persönlich religiösem Gehalt mehr oder weniger entleerte spes-fiducia-Begriff von einer festen Systematik umschrieben, in der die unpersönliche Gnadenidee sich an jedem Punkt als das Grundübel beweist. Von dieser unterevangelischen Fassung der Gnade kommt direkt oder indirekt alles her, was als die Auflösung der persönlichen Religion im Mittelalter bezeichnet zu werden pflegt: der intellektualistische Glaubensbegriff, der Moralismus, der weltflüchtige Mysticismus, der hierarchisch gebundene und von sakramentalem Aberglauben charakterisierte Religionstypus. In einer so aufgebauten Religiosität war für Heilsgewißheit im persönlichen Sinn kein Platz mehr. Das Mittelding zwischen Gewißheit und Ungewißheit, das von der scholastischen spes-fiducia bezeichnet wird, ist nicht von einem Erlebnis der Gnade des lebendigen Gottes abhängig, sondern ruht auf mystischen Erfahrungen irgendwelcher Art, resp. äußerlich feststellbaren Faktoren wie Verdiensten und Teilnahme an den kirchlichen Sakramenten. Das zeigt sich auch an der Lehre von der Unmöglichkeit, etwas mit Sicherheit über den gegenwärtigen Gnadenstand zu wissen. Der Einzelne darf nicht gewiß sein, er soll der Kirche trauen, die über die Gnadenschätze verfügt und das nötige Maß der sittlichen Anstrengung um das Heil bestimmt[1]).

Bei dem gemeinsamen Abstand von der frommen Stimmung Augustins waren jedoch zwischen den beiden Schulen der Hochscholastik charakteristische Verschiedenheiten festzustellen. Die Mystik der Franziskaner, obgleich in hohem Grade abstrakt und von dem Positiv-Geschichtlichen losgelöst, bezeichnete hierbei eine tiefere Begründung und eine persönlichere Art der Gewißheit des Heils, als wir bei Thomas antreffen. Bei ihm erschien der Sakramentarismus noch entschiedener in den Vordergrund gerückt. Der so ins schlechthin Unbegreifliche gesteigerte Irrationalismus in bezug auf die Gnade rief eben hierdurch eine rationale Empfindungsweise hervor — ganz

[1]) Vgl. E. Billing: 1517—1521, Ett bidrag till frågan om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång, Uppsala 1917

wie der Irrationalismus im Verständnis der Offenbarung die rationale Begründung der Schriftautorität herbeiführte —, die der fiducia-Gewißheit eine letzte Stütze an dem Vertrauen zu der Vernünftigkeit der von Gott eingesetzten Weltordnung darbot, sie aber eben hierdurch zu einem unsicheren Oscillieren zwischen allgemeinem Vorsehungsglauben und Einschätzung der sakramentalen Wunderkräfte brachte.

Die Spannung, die zwischen der mystisch gestimmten Frömmigkeit und der moralistisch-sakramentalen Autoritätsreligion prinzipiell stattfinden muß, kam in bezug auf unsere Frage darin zum Ausdruck, daß man der mystischen Erlebnissphäre eine spezielle Gewißheit „durch Offenbarung" sichert. Hieran zeigt sich die individualisierende Tendenz der Mystik, die die Menschen auf sich selbst vor Gott stellt und die über alle äußere Autorität hinwegstrebt. Mit der Lehre von dieser Spezialgewißheit der am weitesten Fortgeschrittenen hat sich die katholische Kirchenlehre, wie überhaupt durch den Ausweg der Mystik, ein Sicherheitsventil geschaffen, durch das die tiefere Frömmigkeit Lebensluft erhalten kann. Harnack hat (gegen Denifle, Luther und Luthertum I 1 S. 215 u. I 2 S. 756 f.) sicher darin recht, daß die „absolute" Gewißheit der Mystik an einer Unzufriedenheit dieser Frömmigkeitsart mit der autoritativ normierten Heilsgewißheit ihre treibende Ursache hat (Dg. III S. 434). Jedenfalls haben wir an diesem Punkt den überaus wichtigen Ertrag der Mystik für die Frage nach Heilsgewißheit festzustellen. Obgleich noch fern von dem Verständnis für persönliche Gewißheit im Sinne der evangelischen fiducia, hat doch die Mystik den Drang nach tieferem religiösem Erlebnis in einen mächtigen Strom gesammelt, der einmal bei der Reformation die Dämme der gesetzlich-sakramentalen Religion durchbrechen sollte.

Zitierte Literatur.

Albertus Magnus: Opera omnia par S. C. A. Borgnet, Paris 1890ff.
Alexander Halesius: Summa universae theologiae, Venetiis 1575.
Bonaventura: Opera omnia, editio Ad claras Aquas, 1882—1901.
Thomas ab Aquino: Opera omnia, Parma 1852.

Nach der Migneschen Ausgabe der lat. K. V. V. sind zitiert: Augustin, Gregor der Große, Anselm, Abälard, Bernhard, Hugo und Petrus Lombardus.

Aulén, G.: Dogmhistoria, Stockholm 1917.
Billing, E.: 1517—1520 — Ett bidrag till frågan om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång, Uppsala 1917.
Denifle, H. (u. Weiß, A. M.): Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, 3 Bde., 2. Aufl., Mainz 1904–09.
Dieckhoff, A. W.: Augustins Lehre von der Gnade, Theol. Zeitschrift von Dieckhoff u. Kliefoth, Schwerin 1860.
Dorner, A.: Augustinus, Berlin 1873.
Endres, J. A.: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Samml. Kösel 1911.
Endres, J. A.: Thomas von Aquin in „Weltgeschichte in Charakterbildern", Mainz 1910.
Gottschick, J.: Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi Z. Th. K. 1901.
Gottschick, J.: Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, Z. K. G. 1901–1902.
Grabman, M.: Thomas von Aquin, Samml. Kösel 1914.
Göransson, N. J.: Om den kristliga åskådningen av samvetet, Gävle 1891.
Harnack, A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, I—III, 4. Aufl., Tübingen 1909–10.
Heiler, Fr.: Das Wesen des Katholizismus, München 1920.
Heim, K.: Das Wesen der Gnade ... bei Alexander Halesius, Leipzig 1907.
Heim, K.: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911.
Hunzinger, A. W.: Lutherstudien II: Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther, Leipzig 1906.
Limbourg, M.: Die Prädestinationslehre des heil. Bonaventura, Ztschr. f. kath. Theol. 1892.
Loofs, Fr.: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle 1906.

Lutz, E.: Die Psychologie des hl. Bonaventura, 1909.
Mausbach, J.: Die Ethik des heiligen Augustinus I—II, Freiburg 1909.
Reuter, H.: Augustinische Studien, Gotha 1887.
Ritschl, A.: Rechtfertigung und Versöhnung, 4. Aufl., Bonn 1903.
Scheel, O.: Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen und Leipzig 1901.
Scheel, O.: Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus, St. u. Kr. 1904.
Schultz, H.: Der sittl. Begriff des Verdienstes, St. u. Kr. 1894.
Schwane, J.: Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster 1869.
Schwane, J.: Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882.
Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte I—IV, 3. Aufl., Leipzig 1907 ff.
Seeberg, R.: Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900.
Thimme, W.: Augustins geistige Entwicklung, Berlin 1908.
Tixeront, J.: Histoire des Dogmes, 1905 ff.
Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
Werner, K.: Thomas v. Aquin, Regensburg 1858.
Zieschè, K.: Verstand und Wille beim Glaubensakt . . . im Anschluß an Bonaventura, Paderborn 1909.

Bei den Thomas-Zitaten sind die aus der Summa theologica mit Angabe des Titels des Werkes nicht versehen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

In unserem Verlage erschien vor kurzem:

System der christlichen Lehre

Von

D. **Hans Hinrich Wendt.**

2., neubearbeitete Auflage. VIII, 659 S. gr. 8°. 1920.

Geheftet 24 Mk., solid gebunden 31 Mk.

Die erstererschienene, in Nummer 29 und 30 des **Kirchenblattes für die ref. Schweiz** 1920 sich findende Besprechung schließt: „Meine Besprechung ist lang geworden; sie sollte ein Dank sein für das große und bedeutende Werk; ein System ist es, eine durchdachte Einheit, man erkennt dankbar die sittliche und religiöse Bedeutung einer solchen einheitlichen Durchdringung des Glaubens an."

Augustins Bekenntnisse. Gekürzt und verdeutscht von **E. Zurhellen-Pfleiderer.** 3. verb. Aufl. 1920. Kart. 5 Mk.

„Somit haben wir nun einen deutschen Augustin", schrieb Ad. Harnack in der Theol. Lit.-Ztg. 1903, Nr. 1, über die 1. Auflage dieser Ausgabe.

„Zum ersten Male eine ästhetisch reife Übersetzung." Kunstwart 1903.

Früher sind erschienen:

Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe. Von Pastor **Wilhelm Thimme.** II, 206 S. 8°. 1910. Geh. 3 Mk.*

Die „Bekenntnisse" bieten ein Bild der Jugend Augustins, während obige Schrift Augustin als gereiften Mann in anschaulicher Weise schildert.

Inhalt: Augustin als Freund, als Seelsorger und Berater, als Bischof, als Kämpfer gegen Häresie und Heidentum. Seine Selbstbeurteilung. Charakterskizze Augustins.

Das Urchristentum. Von Professor D. **Johannes Weiß.** Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und am Schlusse ergänzt von Prof. D. **Rudolf Knopf.** Mit einem Bildnis von Johannes Weiß. Lex.-8°. XII u. 681 S. Geh. 13,60 Mk.; geb. 22 Mk.*

2. Teil, einzeln (S. I–XII, 417–681) geh. 6 Mk.*

(Der 1. Teil ist nicht mehr einzeln käuflich.)

In der **Theol. Rundschau** 1917, 4./5. Heft schreibt Prof. **W. Bauer** in seinem Bericht über neue neutestamentliche Literatur über den 1. Teil des Weiß'schen Buches noch ohne Kenntnis von dessen Vollendung: „Unter den zusammenfassenden Arbeiten aus dem Gebiete des Urchristentums gebührt der erste Platz dem für weitere Kreise bestimmten Werk, mit dem J. Weiß von seinen Lesern Abschied genommen hat. . . . . Wir bedauern den Verlust, der uns durch die Ungunst des Schicksals bereitet worden ist, umso lebhafter, als das, was wir empfangen haben, unseren aufrichtigen Dank verdient und unsere ungeheuchelte Bewunderung wachruft.

Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen. Herausgegeben von Dr. **Edgar J. Goodspeed,** Prof. an der Universität Chicago. 1915. 7,40 Mk.; geb. 10,40 Mk.*

J. Draeseke in der **Wochenschrift für klass. Philologie** 1915 Nr. 17 (trotz abweichender Auffassung bezüglich der Auswahl): „Daß die vorliegende Ausgabe der Apologeten, soweit sie Aufnahme gefunden haben, philologisch **eine wackere, auf die besten Hss. und die gesicherten Forschungsergebnisse der bisher mit den Apologeten beschäftigten Gelehrten gegründete Leistung** ist, deren Brauchbarkeit durch zwei sehr sorgfältige Indices nicht unwesentlich erhöht wird, — das habe ich im Vorstehenden mehrfach beiläufig erwähnt, hebe diese Tatsache aber hier zum Schluß noch einmal mit besonderer Anerkennung hervor."

Auf die mit * bezeichneten Preise außer dem Zuschlage des Sortiments, 75 Prozent Zuschlag des Verlags.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.